



الجزء الثامن من

كتاب

الموافق تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايبي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبد الحكيم السالكوتي والثانية
للمولى حسن جلي بن محمد شاه الفتاري رحم الله الجميع وأترجم من مآزل
كرمه المكان الرفيع



الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية
رقم التصنيف ١٢٧
رقم التسجيل ١٩٠٦٤

Alexandria Library and Museum
Bibliotheca Alexandrina
(تيسر) قدمت حاشية عبد الحكيم بن علي الجرجاني

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد قنديل سني المغربي البوسني

سنة ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧

مطبعة البغدادية بخارماتة مصر
دعاهها محمد اسماعيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم (وفيه سبعة مرادف) لاختصة كما وقع في بعض النسخ (المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول في اثبات الصانع وللقوم فيه مسائل خمسة) **هو المسلك الاول للمتكلمين** قد علمت أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بإمكانه أو بحدوثه) بناء على أن علة الجالبة عندهم اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً (فهذه وجوه أربعة) **الاول الاستدلال بحدوث الجواهر** قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال **لا أحب الأقلين** (وهو ان العالم الجوهرى

(قوله المرصد الاول في الذات) أى في بعض أحوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما به هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بهدا وتقدمها عليها قلت أما المقصد الاول فتأخر لان اثبات الوجود أهم مع ان الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاعراف في الخارج بالصفات السلبية اذا أخذت على وجه العدول لاسالبة المحمول وأما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لساير الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية كما سنبينها وأما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود أشد ارتباطاً وأعمال يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه هتافصيل يعنى بناءً وما عاها إشارة الى ما فصل الأمور العامة (قوله اما بإمكانه أو بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما به هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفاً لذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين وإسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الامكان لم يفتت اليه الشارح وجعل قوله اما بإمكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطاً أو شرطاً وقوله أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فهو له بناء متعلق بمجموع قوله اما بإمكانه أو بحدوثه وجعله متعلقاً بالحدوث فقط حتى ينجبه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جداً والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما يقيد في المحصل لكان أظهر (قوله حيث قال لا أحب الأقلين) أى لأحجم فضلا عن عبادتهم لأن الأقل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعنى الأقل وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم ولا يكون محبباً بالمقابل **ثم ان الأقوال اعنى القية وان عم الجواهر والعرض الآن قوله عليه السلام لا أحب الأقلين** نرى لرواية الجوهر على الوجه المذكور وفلان أقليل باختصاص طريقة عليه السلام بمحدث الجواهر وبهذا التبرير سقط

أى للتعيز بالذات (حدث) كما مر (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فإن من رأي بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانبا وذهب أكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها نارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجوهر المجردة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد أتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لها فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما ساف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) إنه كان جسما أو جوهر فردا والواجب لا تركيب

ما يقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الأقل ربالاتبوت المانع للعالم وان الحدوث يقتضى الحدوث هذا * فان قلت بمحمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بأن يكون حاصله ان الاقول تغيير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استزامة الحدوث والا فالتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة * بقی ههنا ثنى وهو ان ادلة استزامة حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سبق فكيف استدلال الخليل عليه السلام بحدوث الاقول على حدوث محله وانه ليس رباعى أن كون الاقول امراموجودا مما يمكن أن يناقش فيه نعم كونه امرامتعجدا مما لا يخفى فيه لكن محل المجردة لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام اقوة حدسه استفادته أن معرفته لا يصلح للالوهية (قوله أى التعيز بالذات) فسر العالم الجوهرى به لأن الجردان غير ثابتة عندنا (قوله بناء رفيعا) التيسير بالرفع ليس للاحتراز بل لزيادة شابهته للعالم الجوهرى المشغل على النظام الاحسن فان في هذرفة شأن كان في ذلك رفعة محسوسة (قوله بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالصدر لا المعنى المصدرى أو الحاصل بمن حيث هو كذلك لأن احتياج الفعل الى الفاعل حيث لا يكون فعلوان كان قد مضى ورى فان قلت ما ذكره تمثل يفيد الظن والمصلحة من المطالب العقلية التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق أن العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوكلامهم لكن رد عليه أن لا نسلم ان الواحدا محدث لأفعاله ودعوى الضرورة لا تجمعهم هنا قطعنا وان أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر بردالمنع عليه أيضا فلعن أفعالنا عندنا وعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المخاطب وان أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا لدلائل الاستقراء بذلك الدليل عن هذا القياس قوله وكل ممكن يحتاج إلخ فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال لحدوثه ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لا نأقول ان ارادته يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان ارادته يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجوع الى الاستدلال بالجوهر وقد عرفت أن الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالقائل أن يكون مبنى الكلام مبنى على شهادة البداية (قوله والواجب لا تركيب فيه) أى ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا مستقيما

فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيق (وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث) الاستدلال (بحدوث
الاعراض) اما في الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقه ثم مضنة ثم لحما ودما
اذ لا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار
لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شمول له لانها افعال عجز القلاء عن ادراك
الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والناصر والحيوان والنبات
والمادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومثروح في التفاسير (الرابع) الاستدلال
(بامكان الاعراض) مقيسة الى عالمها كما استدلت به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذي
أعطى كل شيء خلقه ثم هدي * أي أعطي صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة
والمنظمة المنوطة به (وهو أن الاجسام متمائلة) متفقة الخفية لتركبها من الجواهر المتجانسة
على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات) جاز فلا بد في التخصيص
من تخصيص له ثم بمد هذه الوجوه (الاربعة) تقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو

وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفي ملاحظته ثم هذه المقدمة
أشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولاشئ من الواجب مركب ولا كبير
فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لا تمسار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قوله
التبر (قوله وكل ممكن فله علة) أي لا مكانه وحدونه اللازم له فيما سوى الصفات * فان قلت الثابت بهذا البرهان
أن له علة لأن عليه موجودة وانما يلزم قوين أن الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جهو والمستكملين صرحوا
بأن الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره (قوله مثل
ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كتابة عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة
عذبة أي ماء قليل عذب والمراد هنا النوى والعلقة قطعة من الدم القليلط والمضغة من اللحم وغيره قد رما يضيع والمراد
باللحم في قوله الخ لا بدما اللحم الذي كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى نخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام
لحمهم انشأناه خلقا آخر تبارك الله احسن الخالقين * ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله الخ
ودما الاول أظهر وترك المصنف ذكر العظم تمام الاستدلال بدونه (قوله عن مؤثر لا شعوره) يعني القوة المولدة
الذكورة في النطفة كما يدعيه قوم تهاوفا في الظلمات واعلم أن الظاهر أن المراد بالاعراض الحادثة هنا ليس
بمجرد كون النطفة علقه وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذا الظاهر ان هذا الكون اعتباري متجدد
ليس بمحدث بالعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون
الخصوص وغيره والله اعلم (قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها أيضا
لكن لما اشترى بهم أن وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يحل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن
خفاء فلم يلقث اليه (قوله ان الاجسام متائلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لئلا يمتنع غير

المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويود الكلام فيه ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول قسميه باطل لما سر في مرصده العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثاني وهو المطلوب) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما سر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور والتسلسل أو الانتهاء الى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب (المسلك الثاني) للحكماء (وهو ان) في الواقع (موجودا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبا فذلك) هو المطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب واللازم الدور أو التسلسل وفي هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة)

احتياج الى مخصص خارجي (قوله فتعين الثاني) وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجوب اما ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع (قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فيمكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثر الحدوث لا لاكتنا وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب ينعمه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكننا قايما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت المحفوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة الى الامكان وحده حيث بدأ ايضا فليست امل (قوله والمشهور ان المتكلمين) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الأحوال الحدوث والجاع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور رأيي مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الاسكان قسدير (قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الى) في هذا التقرير نوع ركازة لا حاصلة له ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال بطلان اللازم على بطلان اللازم و فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فلا يظهر ان نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب او نقول وذلك الصانع اما حادث أو قديم والأول باطل للزم الدور والتسلسل والثاني هو المطلوب (قوله المسلك الثاني للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب وأما ما يثبت كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر (قوله لمؤنات كثيرة) في لفظ كثيرة اشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات الاحتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لانبات نفس الامكان كما هوهم اذ لا احتياج اليه قطع الثبوت وجوب

كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا (كما ترى في المسلك الثالث) لبعض المتأخرين) يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالركبات فان استند الى الواجب ابتداء وانتهي اليه فذاك وان تداست الممكنات ثلثا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غير النهاية (من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة) موجودة ترجع وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج (وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على الملول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه) ولا جميع اجزائه لانه عينه (ولا تكون) ايضا (جزءه) أي بعض اجزائه (اذ علة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها ممللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم أن يكون) الجزء الذي هو (علة المجموع علة لنفسه وللملله) أيضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا داخلا فيه (فاذن هو أمر خارج عنه وخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة (وأعترض عليه بوجوده الاول المجموع يشتر بالتأخر) لان ما لا يتأخر ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المنتهي ونهاى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب

وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء إمكانه وهذا ظاهر (قوله وان تسلسل الخ) لم يعترض للدوران بطلانه أظهر بل قد ندعى فيه الضرورة كما سبق (قوله لاحتياجه الى اجزائه) ولأن كل جزء منه ممكن (قوله لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بلا ملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة لاخر متسلسلة الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلة للمجموع وتظهر ما قيل في امتناع كسبية الصور العرفي الهامة يمتنع أن يكون نفسها وكذلك أن يكون جميع اجزائها الانه نفسها فلي هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع كدفع نهم صحة عليه جميع اجزاء الشيء في الخارج كصحة علية له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحا بخلاف ما ذاك أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الإجماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك (قوله فيلزم أن يكون الجزء الذي الخ) وأيضاً سائرهم ثوابد الملتين على ذلك الجزء وغيره كالإيجتي (قوله ونهاى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقال تنهاى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفس ونبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل إثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مسادة كفاي الاستدلال بالآخر على المؤخر لا نقول العلم بتناهي الممكنات يتوقف على العلم

(فأثبتته به) أي أثبات الواجب بما يدل على تنامي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) أي بالمجموع وما يرافقه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المنتاهي) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحادها انما المتع أن تصور كل واحد مما لا ينتهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان أردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) لا يحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارا لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انما يريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع الشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة قلنا مجموع أمور كل واحد منها مفقور اليه) فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية وبمجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان أردت بها) أي بالة (الفاعل) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لأنه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولذاته (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة

بشون الواجب كما يدل عليه قوله ولا بد أن يستدلح فثبتته بما يدل على التناهي يكون مصادرة ٥ فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بشون الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة تنبوت قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل ونبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فما استدعى ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالنتاهي والعلم به برهان التطبيق لم يكن مذكوره دليلا مستقلا على ذلك البطلان (قولنا انما المتع) هذا المحصر اضافي لاحقي فان ضبط غير التناهي بالحدود واطلاق اسم الكل والجميع عليه متع وان لم يلاحظ أجزاءه مفصلا كما يشار اليه في بحث العلم (قولنا موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فجاز ومعدوم (قولنا وان أردت بها الفاعل) لم يترض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجودة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلة ولم يترض لغيرهما (قولنا ولم لا يجوز ان يحصل بعض الأجزاء بلا علة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفرضة وهي علة الكل وحيث يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى ويكون لفظ أو التخصيص

أولمة أخرى والجواب ان المراد باللمة هو (التفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الى الية أو الى ماصدر عنه (والواقع لبعض أجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذا قطع النظر عنه) أي عن الآخر (لم تحصل الماهية) للملولة التي هي المجموع (فلم يكن ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذي ذكرتموه (متنوع بالركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه (وأيضا لو كان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (لزم في مركب في أجزائه ترتب زمني) كالسرير مثلا (اما تقدم الملول على علته أو تخلف الملول عن علته) للمستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالغضب ان وجدت اللمة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الأول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الأول) وهو النقص (انا فائدناه) أي الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقص) فان قيل نحن

في التعبير وبمثل شايخ في المفتاح وان كان لا يخالف عن نوع تكليف (قوله على معنى انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الى الية أو الى ماصدر عنه) قد أثرنا في مباحث اللمة والملول الى الاعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى أن لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه وأما الاستقلال بالمعنى الذي أشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من أجزاء متناهية يستند بعضها الى بعض وأما في الآحاد الغير المتناهية المستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فزعمه ممنوع فالواجب حينئذ ان يكون موجد الكل موجد الكل جزئه منه اما بنفسه أو بجزئه ولا يجوز حينئذ ان يكون ما قبل الملول الأخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهم جرافيتا مل (قوله فان قيل هذا منقوض الخ) أي قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزئه كما بد عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من أجزائه وهذا السؤال بمد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزئه منه ممكن غير موجد كما أن قول الشارح في أثناء جوابه كما مر آنفا يؤي اليه وقد يقال النقص لقولهم علة الجلمة لا يكون جزوا قسلا لاجبة التقنين لأن الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولولم عليه للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا تقضي أيضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم ينجح الى تشييد الكل بإمكان كل جزئه لذهوه ولا يفتي عليه أن إمكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فالوجه لانه بعد الاعتراف بالزوم على ما طبعه وأعله نعم لو استلزم احتياج كل جزئه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزئه ممكن وأما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كإتياء في بحث اللمة والملول

نمى كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسبته بالركب من الواجب والممكن فلا
يحدكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع متدفع بما قررناه من الدليل على ان القاعل
للمستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة (وعن
الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمنع)
انما المتع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة
على انما نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل
جزء منه (ان علة) أي علة الجزء (لا تكون) خارجة عن علة الكل وبذلك (الذى ذكرناه
من المراد) (نعم مقصودنا) وهوان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه
اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو عال أو ما هو داخل
فيه فيقتل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء
فرض علة في تلك السلسلة فان علة أولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح للرجوح
هذا خلف ولك ان تمسك في ابطال علة الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد
الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة
الكل) فنقد وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء التأخر توجد علة التامة
ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا عذو في نه لو كانت العلة المستقلة للكل
عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لم ما ذكرتموه **المسلك الرابع** وهو ما
وقلنا استخرجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة (أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت

(قوله وعن الثاني وهو المعارضة) لا يفتي أن كون الثاني معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وأبنا
لو كان فاعل الكل الخ ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى التقضى الاجالى وهى لزوم الحال
على تقدير تمام الدليل لا التوافق في صورة التقضى كما في السؤال الاول (قوله فان علة أولى) لان تأثير ذلك
الجزء في السلسلة بتفصيل ماتحته وتأثير علة بتفصيله وتحصيل ماتحته ولا شك ان جعل علة السلسلة ما يتوقف
أجزاء كذا أولى من جعلها ما يتوقف أقل هذا وقد أثرتنا فيما سبق الى انه فاعل هذا الكلام بأن ما قبل العلول
الاخير متين لمية السلسلة لكما يتبين في إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذا العلول الاخير ليس بعلة لشي
بغلاف غيره من الأجزاء فانه محتاج في إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه (قوله ولك ان تمسك الخ) فان قلت
لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مسترد كما فاضل الدليل السابق قلت مثله عند
المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يتقدم في صحة الدليل كما صرح به في ثالث ترميزات الهولوى من موق

لوجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى موجد) لكونه ممكنا مر كبا من إمكانات (مستقل) في الابداع بأن لا يستند وجود شيء من أجزائه إلا إلى ما هو مصادره فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا (يكون ارتفاع الكل صرة) أي بالكلية وذلك (بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا متمنا بالنظر إلى جوده أي وجود ذلك الموجد المستقل (إذا ما لا يمنع جميع أنحاء المدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجله بحيث لا يتطرق إليه المدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالوجود للمستقل لكل يجب أن يكون بحيث يتمتع بسببه جميع هذه المدمات المنسوبة إلى أجزائه (و) الشيء (الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك المدم (متمنا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا دخلا فيه لأن عدم شيء منهما ليس

الجوهر (قوله) ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى (الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى أن فيه إشارة إلى ما في كلام المصنف من الغلط ولعل وجهه أن المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه متمنا بالنظر إليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لأن كل واحد من أحاد السلسلة غير المعلول الأخير يتمتع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور إذا ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من أحاده ومن جهة الأحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يتمتع بعدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يتمتع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار إليه الشارح من أن موجد السلسلة ينبغي أن يتمتع بجميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزءا لأن من جهة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم أن يكون عدمه متمنا نظرا إلى ذاته مع إمكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف إذا فرض عدم جميع الأجزاء بقوله أي عدم أي واحد منها ويمكن أن يوجه كلام المصنف أيضا بأن كل جزء من السلسلة إنما يتمتع بعدمه بعدم معلوله إذا كان موجودا والمفروض عدمه أيضا ما يتمتع بعدمه وعدم غيره لا يكون إلا واجبا ثم ما ذكره الشارح أظهر فليتدر (قوله) لأن عدم شيء منها ليس متمنا نظرا إلى ذاته) فيبحث لأن هذا لا يفيد إذا لم يكن علة الشيء مائة بجميع أنحاء عدمه بنفسها إذ لو كفي كونها مائة إلا ما بنفسها أو بجزءها لم يفد ما ذكره ولو أن يكون ماقبل المعلول الأخير علة للسلسلة وتكون مائة المدم بعدم نفسه لكن لا يفيد بل بما هو داخل فيه وهو ماقبله بمرتبة وهكذا على ما صوره من قبل ثم الحق أنه يكفي كون العلة مائة لجميع أنحاء عدم المعلول ما بنفسها أو بجزءها القطع بأ (١) إذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (ج) و ما مائة لجزئه لعدم ذلك

ممتنا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان ثبوت الواجب على تقدير انحصار الوجودات في الممكن يكون خلقا لازما على تقدير تقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ولزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيطال تقيض المطلوب فنظهر حقيقته قلت ثم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خاف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم العلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها في المسلك الخامس وهو قرب مماثله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره (أى ممكن وحيد) فيلزم ان لا يوجد موجود (اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن) (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الوجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان (ارتقاء الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنا لا بالذات) وهو ظاهر لانه واحاده برمتها ممكنة (ولا بالنير) لما عرفت من ان النير الذي يتمتع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان) ما لم يجب اما بالذات واما بالنير لا يوجد كما تقدم (من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوده الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستثناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاستترة به في المسلك السادس ما أشار اليه بعض

المجوع بهدم احد جزئيه فليتأمل (قوله وهذا المسلك غير محتاج إلخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علته الجميع يجب أن يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناها غير مشغل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثاني فانه جعل فبما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا أما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة في أن كلأنها اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل (قوله وقربه منه مكشوف) فان الرابع فأنظر الى وجوب الوجود والخمس ناظر الى امتناع عدمه وجملة مقاربان كذا نقلت من الشارح ولك

الفضلاء وتجبره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في إيجاده لغيره
 لان مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في
 الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وان كان متشعباً لا يستقل بوجوده ولا إيجاداً
 وأذاً وجوده ولا إيجاداً فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها
 وقد ذكر ههنا في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردتها الامام الرازي
 في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى أمر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسألة
 تراد مذهبان متباينان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما
 بدليل آخر لا يلزم في القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف
 من المذهبين أو في دليلها ان أمكن) ولا اعتماد في امكان القدح في دليلها مما (اذا قد
 يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلها بطلانها) حتى يلزم ارتفاع المتباينين
 وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانشاء الملزوم لا يستلزم انشاء لازمه (ولنذكر منها) أي
 من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها **الأولى** لو كان الواجب
 موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته أو زائدا عليها **الأولى** اذ لا محال لكونه جزءا منها **(والأولى)**
 باطل لان الوجود مشترك كإحسان والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلول

أن تمسك حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ويستخرج من ملاحظة حال عدم المسلول
 الخ **(قوله)** لزم أن لا يوجد شيء أصلاً الخ (قبل هذا المسلك أيضا يحتاج الى ابطال التسلسل لان كل يمكن وان لم
 يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى غيره فيجوز أن يطل كل من الممكنات بعلة يمكنه لا الى نهاية
 فيستحق الوجود والإيجاد بالنظر اليها والظاهر أن هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس **(قوله)** وهذا المسلك أخصر
 المسالك وأظهرها (قبل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لاحتصر الموجود في الممكن وكل
 يمكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض يمكنه احتاجت أيضا الى
 علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض أو لا احتياجه الى علة تلك العلة أيضا وان كانت واجبة ومشقة
 عليه ثبت المطلوب وفيه أن العلة التامة للممكن في مرتبة المراتب جاز أن يكون نفسه علة كما أشار اليه في
 الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل بالتأثير فله أن يكون جزءا منها وبالجملة بعض الاعتراضات
 الموردة على المسالك المتقدمت ههنا أيضا تأمل **(قوله)** لان الدليل ملزم الخ (فيه أن الملزوم هو الدليل
 العصبي والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذلك
 الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن اطلاقة الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح
 الاستلزامه **(قوله)** لكان وجوده اما نفس ماهيته (لو حل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المناف
 اليه تعالى سقط الجواب الأول ولكنه خلاف الظاهر

ماهية (لا متاع كونه معلولا لتغيرها (تتقدم) ماهية (غلبة) أى على وجود (بالوجود) وهو حال كما سلف (والجواب وجود نفسه ونفع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الأفعال) أعني مفهوم الوجود العارض للوجودات الخارجية (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية) والتشخيص أو وجوده غيره (أي زائد عليه ومعلول للماهية) وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم (الثانية) من تلك الشبهة (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا أو موجبا والأول باطل لأن العالم قديم بدليله والتقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل واللازم قدم الحادث اليوى أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم انه العالم قديم وقد مر ضمه دلالة (الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالعجزيات أولا والاول باطل واللازم التنزيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتنزيه للمعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا تصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتنيز أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لأن محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانا نعلم) بالبدئية (ان هذه الافعال المنقطة) للمشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتنزيه) اللازم في العلم انما هو (في الإضافات لافي الذات) أى لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته اليها فيكون تنزيها في أمور اعتبارية لافي صفات حقيقية (وأنه جائز) في الواجب

(قوله لأن العالم قديم بدليله) فيه أن القديم من العالم عديم يقول به بعض أجزاءه اذ لا شك في تحقق الحوادث فجاز أن يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حصل الاختيار واليجاب في قوله اما مختارا أو موجبا على الاختيار واليجاب بالنسبة الى كل مستوعنه منع الملازمة الأخرى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها فكان ما ذكره كلام الراي قائل (قوله لم يقدم الحادث اليوى أو التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يوى على شرط حادث لم الثاني واللازم الاول (قوله أى في ذات الواجب تعالى) أى باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طبق قوله الآتي أى لافي صفاته الحقيقة فان علمه الخ (قوله ان هذه الافعال المنقطة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الأشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحقال أن يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا التقن بل يكون الفاعل أمر متوسطا صادرا عنه عز وجل باليجاب

(كما سيأتي ولتقتصر على هذا القدر فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تجرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الانتهاء إليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من أمثاله الاياض) جمع بمير (خاتمة) للمقصود الأول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده ومنتفع عدمه (قد ثبت انه أزلي أبدي ولا حاجة الى جملة مثله برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما حصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والمدم على الواجب بمنتفع لزم كونه تعالى أزليا أبديا فلا حاجة الى جملة مثله على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتجوا في ذلك الى وجوه أخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان عدما محتاجا الى محدث آخر وتسلل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعله وهو أيضا محال لان المدم في بعض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من اندامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم قلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان المدم على الصانع والمصنف صرح بأول كلامه ثم أشار الى آخره بقوله (والمستكملون انما احتجوا) بوجوده أخر (عليه) أي على كون الصانع أزليا أبديا (قبل اثبات ذلك) أي قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما أشرنا اليه (المقصود الثاني) في ان ذاته تعالى خالقة لسائر الدوات (اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والخالقة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ

(قوله احتجوا في ذلك الى وجوه أخر) قبل عليه ان استدلو على اثبات الصانع بحديث العالم فهو ثبت قدم صانعه وان استدلو بالمكانه فهو ثبت رجوبه وأجيب بأن الامر كذلك لكنكم لم ترضوا الشيء منها عند اثباته بل جعلوا كلامها مطبا آخر (قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعله) قد سبق في وقت الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة فهنا فلينظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية ان يقال لو لم يكن أزليا أبديا لكان قابلا لعدم فيصاح في ترجيع وجوده على عدمه الى مرجع خارجي فيتسلل (قوله في ان ذاته تعالى خالق الخ) جعل الخالقة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبنى على تأويلها بعدم الماتالية والضرورة الى التأويل وان كان التلازم عملا لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يورد هذا المصنف في

الاشئى وأبي الحسين البصرى فلهما قالا الخالفة بين كل موجودين من الموجودات
انما هي الذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المتقومة
وعلى هذا (فهو منزوع عن التشابه) للشارك في علم الماهية (والله) الذي هو المثل للناسي
(نمالي عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى بمثابة لساير الذوات) في الذاتية
والحقيقة (وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة
التامة) أي الواجبة والحية والعالمية والقادرة التامةين هذا عند أبي علي الجبائي (و) أما
(عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) بمبادئ من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة
نسميا بالالهية) قالوا ولا يرذ علينا قوله تعالى: ليس كمثل شيء لان الماهية المنفية ههنا هي
الشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل للذكور في
الوقت الثاني للموجودة بدل الوجوب وهو للوافق لما في المحصل والاربعةين أوجب بان

شيء من القسمين ولكل وجه هو قولها (قوله فلهما قالا الخالفتين كل موجودين) أي بين كل شخصين
موجودين ليس بين افراد الانسان عند ما حقيقة مشتركة وهذا هو المستقدم ظاهر قول الشيخ أن وجود
كل شيء عين حقيقة مع نفسه الوجود المطلق وإن أوجه المنفصل في السابق بأن سماء انه ليس للوجود هوية
منفردة لهوية الوجود (قوله فهو منزوع عن التشابه) اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات
لا يستبعد في شيء من الصفات وكان ذكر التبعيد المثل يشيران الثاني (قوله هو المثل للناسي) أي المعادى
وأصله المنزلة لان من التبعيد هو التفرق وكان المعاديين ينض كل منهما الى الآخر (قوله بمثابة لساير الذوات
في الذاتية والحقيقة) وبني كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة متحدة كاسبق والافتشاة ذاته تعالى لساير
الذوات بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يفرق بنفسه أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض
على المروض مما لا نزاع فيه (قوله والحياة والعلم التام الخ) انما لم يقيد بالحياة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما
قيد العلم والقدرة لان حياتنا تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على مسبق في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة
الى التقييد بخلاف العلم والقدرة فكذلك وفيه هم حوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بمرض بخلاف
علمنا وقدرتنا فكيف الماهية ويمكن أن يقال انما لم يقيد بالحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين
صفة توجب صفة العلم والقدرة كليهما والظاهر ان مراد سبقي الأحوال هما العالمية والقادرة اللتان جعلهما
مميزتين له تعالى تقييدهما بالماهية تقييد الخبيرة في الملاك والله أعلم (قوله ليس كمثل شيء) قيل العرب اذا أرادت
المبالغة في شيء المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثل فلان أحد وقيل الكاف صلة زبدت في الكلام
للتثنية وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى: فان آمنوا بمثل ما آمنتم به * وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك
أي كلامك والكلام في هذا الآية بسوط في الطول وحواسين اعليه فلينظر فيها (قوله هي المشاركة في
أخص صفات النفس) قسمين في أوخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في الازم

الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميذا فالمراد بالوجودية الميزة هو الموجودية للقيدة بالواجبة فيرجع التمييز بالحقيقة الى التقييد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره في الذات) والحقيقة (خالفه بالتعين ضرورة الاثنية) فان المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمايز به هويتهما وبتمددا (و) لاشك أن ماهية الاشتراك غير ماهية الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما صر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقررها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشتركة بين أقسامه وأيضا فنحن نجزم به) أى بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما صر في الوجود وأيضا فنقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلو لا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني ما يوضح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وأنه) أى مفهوم الذات على الوجهين أمر (عارض للذوات الخصوصية) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية

وشبهه الى الآن ايضا ففى المشاركة فى أخص الصفات يستلزم فى المشاركة فى الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة فى الذات والحقيقة اللهم الا أن يكون مرادهم مجرد داسدلال الأصحاب بهذه الآية على فنى المشاركة فى الحقيقة ويجعل كلامهم على المنع والسند قائل (قول مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التمييز عن جميع الذوات المماثلة فى الذاتية أو ان حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المدونات الممكنة الثابتة فى حال العلم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضا كذلك بقى أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود السابق الوجود الخاص فلو صبرنا الى التقييد بمجرد فنى المناقاة من غير تعرض لاشتمال الوجود لكان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الأمر الذى يميزه تعالى عن غيره ويكون مقولا لا نحى يمتاز به عندنا وجوده الخاص لا يقل من حيث خصوصيته وانما يقل بالمقيدات الكلية وان كانت منصرفة فرد كالوجوب قائل (قول فيلزم التركيب فى هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية فى الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب فى العقل أيضا متضمن فى الواجب تعالى كما سبق بقى أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عدى ليس بداخل فى هو به تعالى والمتشخص مروضه فلا يلزم التركيب فالأولى فى الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا يلزم ذاته تعالى والا لا يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات فى تلك الحقيقة فتعين استناده الى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال فى بيان لزوم التركيب ذلك التعين لا يميز أن يكون ذاته تعالى ولا يلزم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لا أمر منفصل لزوم الاحتياج تعين عروضه لا أمر مختص

في تمام الماهية مع اختلافها في الاوزان وهو غير مقبول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهذا التلظظ منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ماصدق عليه) وهذا (للمفهوم) أعني (الذي يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت في غير هذا المقام ان العنوان قد يكون عين حقيقة الثبات وقد يكون جزءا وقد يكون عارضا لها فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهذه للنقطة أعني إشتباه المعارض بالمعرض) منشأ لكثير من الغشبه في مواضع عديدة (فاذا انقبت له) أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله (وكنيت فاطمة شبحان) أي يقظان فيور على حرمة التي هي يات فكره (انجلت عليك) تلك الغشبه (وقد رت) على (أن نقاطل) غيرك (وأمنت) من (ان تقاطل) أنت (منها) أي من تلك الغشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم بمفهوم الوجود لا ماصدق عليه الوجود) لجواز أن يكون ذلك للمفهوم خارجا عن حقائق افراده للتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به (والتزاع) انما وقع (فيه) لافي مفهوم عارض لحقيقته (ومنها قولهم الوجود زائد اذ نقول الوجود دون الماهية) كما في الواجب مثلا (وبالكس) أي نقول الماهية دون الوجود كما في الثالث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا (فلنا فيه ما تقدم) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته (ومنها الوحدة عديمة والاتسلسل فلنا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون (مفهوم الوحدة) عديميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى المالا نهاية لما (ولا يلزم) هذا للتسلسل (فما صدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودي وبعضه عديمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مررت اليه الاشارة في مباحث

وذلك الامر اما اني أوستداليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب بقدر (قول أعني إشتباه المعارض بالمعرض) الانسب لمسبق أن يقول أعني إشتباه مفهوم الموضوع بمصدق عليه فكان الباعث على ماذكره كون الغشبه الموردة من إشتباه المعارض بالمعرض (قول فاطمة شبحان) الشبحان بفتح الهمزة الميم والمخرع على حرة استعاره لعل الذي يدفع بين الغشبه وعار الأغلط عن بنات فكره (قول نقاطله ما تقدم) فان قلت حاصل الاستدلال أن نقول نقول فعل ملحق بالوجود ولو يوجه مع النقطة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وجبته لا يبيحه الجواب قلت المسالوم في الصورة المفروضة هو النقطة عن نقول حقيقة الواجب بالكس وعن نقله من حيث أنه واجب لاعتقاده بوجه ما (قول على تقدير صحته لشارة الى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها بأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز أن

الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان للمفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة في استعاضته (فلنا يكون ماصداً) أي ماصدق (عليه) العلم والقدرة مثلاً (واحداً وأما المفهوم فلا) يكون واحداً بل لكل منهما مفهوم على حدة (وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالاً في تنبيهه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته (تدلى) وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضة للتغير فان وجوده للممكنات مقارن لماهية متغيرة له ووجوده ليس كذلك (وفي هذه المباراة نوع قصور والاضطرار أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائداً عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود ويمتاز عنها بعدم عروضة لماهية بخلاف وجودات الممكنات فاتها عارضة لماهياتها (وهذا باطل) بطلانه ظاهر أمامي المعنى الأول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً مخالفاً لجميع الممكنات حتى المتأفورات ولا يخفى استعاضته وأما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه قائماً بما قالوا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعدان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لماهية أو ليس بزائد هو المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء (أم زائد)

تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مراراً (قول) تنبيه نقل من الحكماء الاظهر أن يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى (قول) وفي هذه المباراة نوع قصور (لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعاً الى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروضة للتغير سبباً للامتياز لان كثير من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمه عروضة لوجوده أعني الوجود والمضاف له صاف ليصح كونه سبباً امتياز الذات وهو على تقدير صحة خلاف الظاهر وان كان راجعاً الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحتهم بالمتصور وبيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود ابيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذات أو بيان امتيازها عن سائر الوجودات الخاصة

(قول) مخالفاً لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى أن نور الشمس اذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه تقبيل أصلاً واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه

عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين (وأنه مساو لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في
الامور العامة ما فيه كفاية) فلا معنى للاعادة

﴿ المرصد الثاني في تنزيهه ﴾

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة ﴿ المقصد الأول ﴾ انه تعالى ليس في جهة (من
الجهات (ولا في مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقاً
(ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) أبو عبدالله (محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون
الاجسام فيها) وهو أن يكون بحيث يشار اليه انه هنا أو هناك قال (وهو مماس للصنعة
العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا
العرش يسط من تحته اطيط الرجل الجديد) تحت الركب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على
العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كضروكهمس وأحمد المجبى ان
المخلصين) من المؤمنين (يدافعونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو) محاذ للعرش
غير مماس له قعيل) بدمه عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال
ليس) كونه في الجهة (ككون الاجسام في الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى
اللفظ دون المعنى والاطلاق المقتضى متوقف على ورود الشرع به (لنا) في إثبات هذا

عذر بارد (قوله) وهي الصفات السلبية (وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام
وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماً بابتنائها فان التنزيه عن النقص أهم من اثبات صفات وجودية
زائدة على الذات وهذا التنزيه هو عظم المقصود من بعثنا الانبياء عليهم السلام كما أثرنا اليه في أوائل الكتاب
(قوله) ليس في جهة ولا في مكان (ان أر يد بالجهة معنى الاشارات الحدية والحركات المستتعية تكون الجهات
اطرافاً وحدد اللزامة لاها بحيث تكون عبارة عن نهاية الية الذي هو المكان وان أر يد بها المكان الذي
هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم الازمة بين نبي المكان ونفي الجهة وان سلمت
لم يقتض في الجمع بين التغيين لان المقام مقام التعميل والتوضيح كالاجبى (قوله) الى ان كونه في الجهة الخ) أى
في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقاً وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال
ليس كونه في الجهة قاطع جهة الفوق (قوله) اطيط الرجل) اطيط صوت الرجل والابل من تقل احوالها ركذا
صوت الجوف من الخوى (قوله) وقيل بمسافة غير متناهية (عدا قول اليربوعي ولا يجنى أنه ليس بمقول أصلاً
لان المسافة حيث تزدحمة بين حاضر من فكيف يدقل عدم تناهيها (قوله) راجعة الى اللفظ دون المعنى)
قيل فيه بحيث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنهها كما أن اثبات الرتبة لا كرتبة الاجسام ليس
كنها وأجيب بأن الرتبة المذكورة لها معنى يصلح للاعتراع وهو الانكشاف التام البصرى بلا جهة

المطلوب (وجوه • الأول لو كان) الرب تعالى (في مكان) أوجبه (لزم قدم المكان) أو الجلبة (وقد برهنا أن لا تقدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخصصين (الثاني المتكمن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدون (والمكان مستغن عن المتكمن) لجواز الخلاء فلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز أو في جميعها وكلاهما باطل اما الأول فلتساوي الاحياز في نفسها لان المكان عند المتكمنين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك غرض من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك غرض خارجي (وأما الثاني)

ومقابلة بخلاف الجلبة فان المنفي منها هو الجلبة المشار اليها بهنا وهناك وأما ما سواه فمفكوك عنه لامنفي (قوله لزم قدم المكان) ان أراد به الزام النسبة القائمين بكونه تعالى مستكنا على العرش صح الزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان أراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتبين اذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود وأما اذا قلنا بأنه الخلاء التوهم كما هو المذهب فلا لأن التقدم موجود لأوله ولا وجود للمكان حينئذ اللهم إلا أن يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان أراد بالقدم الأزلية ورد عليه ان المبرهن عليه فاسبق في القدم بالمنفي الأول عما سوى ذاته تعالى لانه في الأزلية كيف واعداد الحوادث أزلي لا مبرية (قوله فلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتكمن بدون المكان كان الاحتياج اليه في المتكمن احتياجا اليه في الوجود ما لا ولا شلكتانه ينافي الوجوب الثاني الذي هو منشأ الاستثناء المطلق فمع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى مصادره غلط (قوله وجوب المكان) فيه انه ايضا مني على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتكمن شاغلا به وهذا لا يستلزم استثناءه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متغيرا لكان منسكنا عن الأكوان ضرورة فيلزم حدونه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين أيضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلا لحوادث وما لا يتصلو عن الحوادث فهو حادث (قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز أو يكون المخصص هو الإرادة وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بأن استناد المتكمن الى الإرادة يوجب حدونه والمتكمن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق وانهم أي المتكلمين به فان قلت لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانسكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا

وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلا نه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول
 بالأجسام (وانه) أي تداخل للمتحيزين مطلقا (عالم بالضرورة وأيضاً فيلزم) على التقدير
 الثاني (عالمته لتأذونات العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً • الرابع لو كان) متحيزاً لكان
 (جوهرًا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً وإذا كان جوهرًا (فأما ان لا يتقسم) أصلاً
 (أو يتقسم وكلاهما باطل أما الأول فلا نه يكون) جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء تعالى الله
 عن ذلك وأما الثاني فلا نه يكون جسماً وكل جسم مركب وقد مر انه) أي التركيب الخارجي
 (يبقى الوجوب الذاتي وأيضاً قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما
 يقال) في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسماً لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة)
 وحياة منافية لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام المرض الواحد بمعلين فيكون كل
 واحد من أجزائه مستقلاً بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الأسماء وهذا المستدل
 يلزم ان الانسان الواحد علماء قادرون أحياء) كيلا يتقضى دليله بالانسان الواحد لجريانه
 فيه وهذا الاستدلال ضئيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع
 فلا يلزم ما ذكره من المحذور (وبما يقال) في فني المكان عنه تعالى (لو كان متحيزاً لكان
 مساوياً لسائر المتحيزات) في اللامية (فيلزم) حينئذ (اما تقدم الأجسام لأوحدونه) لان
 المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناء على نمائيل الأجسام بل

فيلزم كونه تعالى عللاً لحدوث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علواً كبيراً) (قوله أي تداخل المتحيزين مطلقاً)
 أشار بقوله طحا إلى رد ما ذكره الأبهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما إذا كانا من جنس واحد وهما
 ليس كذلك (قوله) لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً (المراد بالجوهر ههنا والجوهر المقصود بالقسم
 بنفسه والمرضى هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما مد تحقق العنصر وانه يمكن في استلزام كون
 شيء أحقر الاشياء كونه متحيزاً فاما بنفسه غير قابل للقسمة أصلاً غاية ما في الباب على تقدير أخذ الامكان في مفهوم
 الجزء النير المتحيزي أن يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة (قوله) فلا نه حينئذ يكون جزءاً لا يتجزأ
 فان قلت يجوز أن يقبل الانقسام فرضاً لا خارجاً فلا يلزم كونه جوهر افراد ولا أن يكون جسماً قلت ان طابق
 الفرض الواقع بأن يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم أن لا يكون جزءاً لا يتجزأ بل جسماً مركباً من شيئين
 أو أكثر لا تتواءم الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عسرة فلا يتنافى كونه جزءاً لا يتجزأ وأحقر الاشياء كما
 سقتناه في موقف الاعراض (قوله) بناء على تماثل الأجسام) فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز
 الاتصاف في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الأجسام تركها من الجواهر المتماثلة لتساويها في الحصول
 في الحيز يلزم توجه أنه لا يلزم من الاتصاف في الماهية الاتصاف في القسمة والحصول فانهما من الاوزان الخارجية كما

على تماثل المتعيزات بالذات (وربما يقال لو كان متحيزاً لساوي الاجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب) في ذاته (وقد علمت) في صدر الكتاب (مايه) وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب (احتج المحقق) على اثبات الجاهة والمكان (بوجوه) خمسة (الأول ضرورة العقل) أي بديهته (نجزم بأن كل موجود فهو متحيز أحوال فيه ليكون مختصاً بحجة ومكان اما اصاله أو تبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية وانما ذلك حكم الوهم (بضرورته) (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (وربما يستعان في تصوره) أي تصور موجود لاحق له أصلا (بالإنسان الكلي) للشتراك بين أفراد (وعلمنا به) قائما موجودان وليسا متحيزين قطعا أما الأول فلانه لو كان متحيزاً أحوالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطرأ أفراد امتثالية للمقادير والأوضاع فلا يكون مشتركا بينها وأما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والالم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان للشتراك لابد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظفر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وإماد متساوية ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا انما يلزم إذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه يختلف فيه بخلاف الاستمالة المذكورة قلنا ثم مع ذلك الاختلاف الثاني (الثاني كل موجودين فاما أن يتصلا أو يتفصلا فهو) أي

سيمرح به الشارح فبإساق (قوله بل على تماثل المتعيزات) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لساير المتعيزات وأما البناء على تماثل الاجسام فقط فضعف ان تماثلها سواء بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتعيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ ما قدم الاجسام وأحدونها اللهم الآن يقال عدم كونه تعالى جزأ لا يتجزأ ثابت بالاتفاق فلو كان متغيرا لكان جسم مساويا لساير الاجسام المتعيزة في التركيب من الجواهر المتعيزة فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين وأنت خير بأن اثبات استمرار التعيز للتركيب من الجواهر المتجانسة دون شرط القتاد (قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف ولو كان ضروريا لا يمنع المطابق الجمع العظيم وهم مساوي المتعيزة والكرامية على خلافه (قوله لا يخص بمقدار معين ووضع معين الخ) قد يناقش في ذلك الجواز أن يكون تعيزه على سبيل التبع بغير الاختصاص وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معين بل يكون موصوفا بها على سبيل المجاز وصما للحال كما هو صفة للحل والحلق

الواجب تعالى (ان كان متصلاً بالملم فتعيز وان كان منفصلاً عنه فكذلك والجواب منع المحر وهو من الطراز الأول) أي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم أو خارج العالم أولاً داخله ولا خارجه ولثالث خروج عن المقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والا ولان فيهما المطلوب) وهو انه متعيز وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المقول (الرابع الموجود يقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتعيز بالذات والقائم بغيره هو المتعيز تبعاً وهو) أي الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متعيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين) فان القائم بنفسه هو المستثنى من محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متعيزاً بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متعيزاً تبعاً (وقد يقال في تقريره) أي تقرير الوجه الرابع (أجمنا على) ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التعيز تبعاً) فيكون هو متعيزاً أصالة ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الثابت كما مر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة

انه اذا كان متعيزاً ولو بالتبع لم يكن يضمن وضع مخصوص وقدر معين فلا يطابق او ادا اختلفت الاوضاع والمقادر على تسليم العقل القائلين بوجودهما بدم تحيزهما يكن لنا ذخراً لا يمنع عقل الأمر لا يثبت له العقل حيناً ضرورة فان هذا التعيز يكفي في موضع بداهة تلك المقدمة والاحفال المذكور لا يقدح في هذا النرض كما لا يخفى (قوله) هاباً ان متصلاً وينصلاً قيل لو زيد عليه قوله أولاً وهذا لا دالك وهو خروج عن المقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل (قوله) الثالث انه اما داخل العالم الخ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من التقين في أن الاتصال هو الماسة سواء كان من داخل أو خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فافرق أظهر والاتصال عدم الاتصال عما شئت ذلك وأما الخروح فهو يتناول الماسة من خارج والاتصال (قوله) والا ولان فيهما المطلوب) أما الاول فلان العالم في جهة فاهويه يكون في تلك الجهة وأما الثاني فلانه اذا كان خارجاً عنه يكون في إحدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شمرى ما المحذور في اختياره خارجاً وعن ماذ كرفيه وكأنه توهم أن الخروح مجرد سلب الدخول ولا شك أن التبادر أخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حين بيان عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا يختار (قوله) والجواب منع التفسيرين) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام التعيز مطلقاً هو التعيز تبعاً بجهة هذا الجواب لكن لا يبعد للخصم اثبات سطوهم وانما يحصل به الزام بعضهم (قوله) وقد يقال في تقريره الخ) جعل الآمدى هذا وجهاً آخر ولما كان تقرير ما من الرابع جداً حكيم المصنف بأنه تقرير آخر له وفي كلامه اجماعاً الى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه انه فاعه ولما شك عن جوابه فلا يتبعه أنه لا وجه له بعدم تعيز القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى

بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالتدين عند ربك اليه يصعد الحكم الطيب نمرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام مأمنهم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين أو أدنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من نائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفره (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء ابن الله فأشارت الى السماء فقرو) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتزير) المذكوران يشمران بالجملة (والمكان (والجواب انها ظواهر ظنية لا تمارض اليقينيات) الدالة على اني المكان والجملة كيف (ومهما تمارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر اما اجمالا وبوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه أكثر السلف كما روي من أحد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمر وعلى العراق) من غير سيف ودم مهران (والهندية بمعنى الامعطاء والاكرام) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أى أمره و اليه يصعد الحكم الطيب أي يرتضيه فان الحكم عرض بمنع عليه الانتقال ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك (من ملائكته (موكل بالعذاب) المستحقين (وعليه نفس) سائر الآيات والأحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه وآياته في ظل آيات عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير يقاب قوسين

له صفات اجاع الجمعية مع أهل السنن ولو أريد اجاع الكل وجب أن يسم الصفات بالأحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكاهية (قوله من الآيات والأحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتعيز يقال استوى فلان على دابته أى استقر والنجى والاتبان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندبة بشعرة التعيز والجهة والمعدود والروح الحركة الى جهة الملو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متعيزا فيه والدنو يشعر بالتعيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور وأيضا في كتب التفسير وقد يستدل على التعيز بشيوع رفع الأيدي الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبل الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبل الملو فكان الله عز وجل يخصص بعض الأكتبة بعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء (قوله آيات عذابه) واما خصمه بالظلم من الغمام لان أكثر المقربين يتقدمها ظلم منه كاتقى في القمص (قوله والدنو هو قرب

تصوير للمقتول بالحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشبان وملو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وأنواع الخدوع والعبادات والسؤال بآين استكشاف مما يظن انها معتدلة من الابنية في الالهية فلما أشارت الى السماء علم انها ليسب وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بإعتائها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجع الى الكتب المبسوطة لتظفر بها

﴿ المقصد الثاني ﴾

(في انه تعالى ليس بجسم) وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا (فالكرامية) أي بعضهم قالوا هو جسم أي وجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الاي التسمية) أي اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والجسمة قالوا هو جسم حقيقة قليل) مركب (من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسيكك البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) أي من الجسمة (من) يبالغ (ويقول انه على صورة انسان قليل شاب أمر د جعد فقطط) أي شديد الجمودة (وقيل)

الرسول عليه السلام الخ) يعني أن ذنوه تعالى من رسوله عليه السلام كتابة عما ذكره فلا يظن أنه مبني على أن الضعيف في دنار اجمع الى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال ذنوه تعالى منه عليه السلام ورفع مكانته (قوله) وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة باللطف (قوله) فلما أشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحل أن كان باسناد هالي الوحي المخزون لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسناد هالي نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة فيه انها اغتاتل على ذلك لو كان السؤال بآين الاله وأما اذا كان بآين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره ولا في الجاهلية ولا في الاسلام كما هو حواه في أي يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانتهت بآيداته تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جوار كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكره مطابقة جواب انحراسه للسؤال بآين الله والقصد الى خلاف ما تقرّب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولا ريب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح النيب وغيره والله أعلم (قوله) وذهب بعض الجهال الخ) اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا لما على التتليب أو على الحلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الابهام بالاي يجوز في حقه تعالى أسلا على أن اجراء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للمعرف والثناء ولما اشتهر

هو شئخ أتمط الرأس والحية تعالى الله عن قول اللطلين والمستد في بطلانه أنه لو كان
جسماً لكان متعزلاً وألزام قد أبطلناه (في المقصد الأول وأيضاً يلزم تركبه وحدونه) لأن
كل جسم كذلك وأيضاً فإن كان جسماً لأتصف بصفات الأجسام أما كلها فيجتمع الغندان
أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء
نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الانصاف بذلك
البعض إلى غيره (وأيضاً فيكون متاهياً) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لأمالة
(بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بمادون سائر الأجسام يكون بمخصص)
خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) إلى التبر في
الانصاف بذلك الشكل والمقدار وحجهم ما تقدم من أن كل موجود فهو إما متعزلاً أو حال
في التعزيز كما تشهد به اليدوية والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وأيضاً
كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب الجواب

المقصد الثالث

أنه تعالى ليس جوهر ولا عرضاً أما الجوهر) فنقول أنه مساوٍ عنه تعالى (فأما عند المتكلم
فلا نه المتعز) بالذات (وقد أبطلناه وأما عند الحكم فلا نه ماهية إذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وذلك إنما يتصور فيها وجوده غير ماهيته ووجوده الواجب نفس ماهيته

من الاصطلاحات (قوله لو كان جسماً لكان متعزلاً) هذا الاستدلال على تقدير تعلقه تعالى في إذا لم يستدل على
نفي التعزير بما يتوقف على نفي جسميته كافي بمض الأدلة السابقة (قوله فيلزم الترجع بلا مرجح) قبل ما لا يجوز
استناد الترجع إلى الإرادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الأجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا
أصل ينبغي عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الإرادة إذ ينقل الكلام حينئذ إلى
اختصاصه تعالى بتلك الإرادة على أن بعض الصفات مما لا يدخل في تعيينه المتقدم على انصافه تعالى بالإرادة فلا
تكون الإرادة مخرجاً لاختصاصه تعالى بها وأيضاً المستد إلى الإرادة حادث كاهو حادثه ورفيلزم كونه تعالى محلاً
للحوادث (قوله يكون لمخصص خارج) هذا أيضاً مبني على تماثل الأجسام فتعنه بآنصاف الواجب تعالى
بصفاته دون اضدادها ومع بعض اذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر النوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية
صفات بخلاف ما إذا كان مما لا لأجسام (قوله إنما يتصور في ماهيته قد ذكر هذا الكلام في
أول موقف الأعراف أيضاً وصرح الشارح هنالك بأن قوله إذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق
مننا التأنية في بيان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم يكن ذلك في صدق هذا التعريف على

فلا يكون جوهرًا عندهم أيضًا (وأما العرض فلا يحتاجه) في وجوده (الـ محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعده

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى ليس في زمان (أى ليس وجوده وجوداً زمنياً ومعنى كون الوجود زمنياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان (هذا مما اتفق عليه أرباب المال ولا نعرف فيه للعلاء خلافاً) وان كان مذهب الجبسة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (أما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدث) للجهات (فلا يتصور فيا لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان الثمين التسريحي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتشبيه الدفنى متعلق بالآن الذى هو ظرف الزمان فلا تقييد فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطاً ثم وجوده تعالى بمقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمانى أو آتى أي واقع في أحدهما فكلاً (وأما عندنا فأنه) أى الزمان (متجدد يتدرجه متجدد فلا يتصور في القديم فأى تفسير فسر) الزمان (به) استتبع ثبوته فـ تعالى • تنبيه) على ما تضمنته هذا الاصل الذى مهدناه آتفاً (يعلم بما ذكرنا) انما سواء قلنا العالم حادث بالحدث الزمانى (كما هو رأينا) أو القاتى (كما هو رأى الحكيم) (فتقدم الباري سبحانه عليه) لكونه موجوداً آياه (ليس قدماً زمنياً) والائزم كونه تعالى

الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه (قوله فلا يكون جوهرًا عندهم أيضًا) قيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه معنى الموجود القائم بنفسه ومعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجوهر (قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصحون بالجهة والمكان وقد سبق نصريحهم بها وكان مراده ان هذا الجبر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجمعية سواء صرحوا بها أم لا ويجوز أن يكون ايراد الجبر للثبات (قوله أو الذاتى) لفظة أو بمعنى الواو والأنس للمضى اذ التسوية تأملها بين الأمرين لا بين أحدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه في بحث الحسن حواشيان على المطول (قوله والائزم كونه تعالى) واقصاف الزمان (ظاهره مناهض لما يفهم من كلا الشارح في مباحث الزمان من أن الثابت اذا نسب الى التغير بالتقدم الزمانى لم يمتنع التقدم الى الزمان والظاهر التقدم الزمانى عند الفلاسعة بتقديمه في القبل البعدى يكتفى فيه بمقارنة التقدم لزمان ملايقارنه المتأخر اللهم الآن يقال ما ذكره الشارح هنا متابعة للصف وليس يختاره كيف تقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانياً عند الفلاسعة كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضاً قد صرحوا بوجوب اجفاد المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزمانى وبذلك استدلو على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتى

والما في الزمان بل هو تقدم ذاتي متقدم وقدم سادس عندما كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم أيضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقاومته مع الازمنة (ولا تقدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان) والالم يتصف به الباري تعالى (وأنه) أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانيا (يسطر العذر في ورود ماورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا أرسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا يحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكيمته تعالى اقتضت التمييز عن بعض الامور بصيغة للماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما عكس به المنة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكرناه فان الارسال لم يكن وانما قبل الازل (وهما اسرار اخر لا يوح بها ثمة فطنتك) منها اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها من غير أن يتعلق بها (كمتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن القياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالثبوت تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

﴿ للتفصيل الخامس ﴾

في انه تعالى لا يتعد بغيره لما علمت فيما تقدم (أي في الموقف الثاني) من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا (و) في (انه تعالى لا يجوز أن يحمل في غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجود) الثاني (وأيضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحمل فيه) اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يمرض للنفي بالذات ما يمجوجه الى المحل لان ما بالذات ما يمجوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالذير (والاحتياج اليه) أي الى المحل (لذاته)

عندهم ما يستقيم بالنسبة الى القديم من أجزاء العالم (قوله عن وجوده في زمانين) أي عن وجوده الواقع فيها بأن بدون أمر اندر بعمامة على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة (قوله كان نسبة كلامه الأزل) سيجئ في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة (قوله منها اذا قلنا) قبل خلاصة هذا المرقع أجمع لما فاسق فالذي لم ينج به هو الثاني والثالث (قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية في التعريف حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن المحل تابع للحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجود الذاتي الذي هو منشأ الاستثناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجود الذاتي

فان الاستثناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (ولزم) حيث دفع حاجة الواجب (قدم المحل)
 فيلزم محالان مما (وأبنا) اذا حل في شيء (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه
 واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) أي ان لم يقبل الانقسام كالجواهر الفرد (كان)
 الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وأبنا فلوحل في جسم فذاته قابلة للحلول) في الجسم
 (والاجسام متساوية في القبول) لتركبها من الجواهر الافراد للمائة (وانما التخصيص)
 ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المتفاوت فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقية والنواة
 وانه ضروري البطلان وانحصر معترف به وربما ينجح عليه. بأن معنى حلوله في النذر كون
 تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطالناه وقد عرفت صيغته) لان الحلول
 مفسر باختصاص الناعت دون التبعة في التحيز (كيف وانه ينقضى بصفاته تعالى) فانها
 قائمة بذاته ولا تحيز هناك (تبيينه) كالأصل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان
 الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الدوات لا مطلقا (بل الاجسام) واهل
 أن المخالف في هذين الاصليين (يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول) ثلاث (الاولي
 التصاري) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله أشار الى ما ينبغي بالمقصود فقال

في الصفات بنفي هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد الال لا ينفخه (قولهم لو استغنى عن المحل لذاته) بحيث تكون
 الذات علمه مستلزما لذلك الاستثناء فحينئذ لا يرد جواز التخصيص الكربة عن العناصر والبرودة عن الماء
 (قولهم) فان الاستثناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما (قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستثناء
 والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثانی مقاصد صمد الملة والمعلول فلنظرفيه وقد يقال في تصحيح أصل
 الاستدلال مجرد عدم الاستثناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى
 توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استثناء الواجب معللا بأن عدم استثناءه يستلزم
 الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل (قولهم فيلزم محالان مما) لا يقدح في لزوم المحالين مع عدم لزوم قدم المحل
 على تقدير حدوث المحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم
 قاعداه لزوم المحالين الزام التخصيص القائل بالحلول وقدم المحال ولا شك في صحته (قولهم) فان المحل ان قبل الانقسام
 (الح) أي ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم قبله من هذه الحشية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم
 الاحترز فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول يجوز أن يكون حلوله غير مسمى في نعم رده أن
 ما ذكرنا لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا أن يبنى الكلام على عدم ثبوت المجرّدات بل على ثبوت عدمها لكن
 في تمام دليله كلام (قولهم) فلا يمكن الجزم بعدم حلوله (وتجوز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مع جهة تلبه ض مع
 تساوى الكل في القبول محال لتفت اليه) (قولهم بل الاجسام) (الاولي أن يقول بل الجواهر المصيزة لان الانتقال
 يتناول الجواهر الفرد والجسم وكأنته اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل

(وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه (كل ذلك إما يدينه) أي بدن عيسى (أو بنفسه) فهذه ستة) وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فأما أن يقولوا اعطاء الله قدرة على الخلق (أو الاتحاد) أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنًا تشریفًا) واكراما (كجاسي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع باطل لما سديته ان لا يؤثر) في الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالي (وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في غايمة الكتاب) كان في هزيمته أن يشير هناك الى جميع لللل والتجلى اشارة خفيفة لكنه بدمهم اتمام الكتاب وأي الاتصاف على بيان الفرق الاسلامية أولى خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصرانية والاسعافية من) غلاة (الشيعه) قالوا ظهور الروحاني بالجماني لا يشكر في طرف الشر كالشياطين) فانه كثير ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويكلمه بلسانه (وفي طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلابي والاعرابي (فلا يمتنع) حينئذ ان يظهره الله تعالى في صورة بعض الكمالين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكلمهم وهو الممرة الطاهرة وهو من يظهر فيه

يستلزم انتقال الجزء أولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه (قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قول بشئ منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا وبكفي في التقرير اشغاله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى بدن عيسى عليه السلام واتحاد هابر وحده اللهم الا أن يكون عدم ذكرهما بعد جماع الوهم جدا على أن دليل بطلان الاتحاد ديم الذوات والصفه ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفتهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للاصلين ثلث منهم النصراني واعلم أن ههنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو ضمه من ذاته تعالى أو صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد م جمعه الى اتحاد الذات أو الصفه بمعنى عليه السلام أو حلول الذات أو الصفه فانه اذا اعتقل التولد الا بان يكون من الابن شئ في الابن ومن ههنا مع ما سبق يعلم وجه ترك المنصف الاقسام الاربعه والله اعلم (قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه أهل الحق لأنه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام (قوله خوفا من الاملال) وضغاني البينة فانه اهل الموقف السادس في آخر الحياة بعد النجسة السابقة بخصه وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نزع الكتاب وقت رؤيته الاتصاف على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الخواص من جميعها (قوله فانه كثير ما يتصور الشيطان الخ) لا يعني أن الكلام في ظهور الروحاني بالجمعي بطريق الحلول والاتحاد ولا شئ منها فبعد ذكره من الموريتين بل المحقق فيها مجرد تمثيل فقلل مرادهم التنظير لا التمثيل (قوله وهو الممرة الطاهرة عترة الرجل نسله

العلم التام والقادرة التامة من الائمة) من تلك الترة (ولم يجاشوا عن اطلاق الالمة على
 انفسهم) وهذه ضلالة بينة ه الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم غبسط بين الحلول
 والاتحاد والغبط ماذ كرمه في قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اوليائه
 بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من بشره ويقول) لا حلول
 ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشتمل بالنسبة ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود
 غيره ديار (وهذا المذراشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي
 لا يجترئ على القول بها حائل ولا يميز أدنى تمييز

﴿ للمقصد السادس ﴾

في انه تعالى يتمتع أن يقوم بذاته حادث ولا بدأ ولا أي قبل الشروع في الاحتياج
 (من تحرير عمل النزاع ليكون التوارد بالثني والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد
 فنقول الحادث) هو (الوجود بعد عدم وأبأ مالا وجود له وتجدد له يقال له متجدد ولا
 يقال له حادث وهو ثلاثة أقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجدها) في ذاته تعالى (الا
 أبو الحسين) من المنزل (فانه قال تجدد العالمية فيه تجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي
 في أبحار الإنكار وقال الامام الرازي في نهاية القول اختلفت الممتزلة في تجوز تجدد الاحوال
 مثل للدوية والسامعية والبصرية والمزبدية والكراهية وأما أبو الحسين فانه أثبت تجدد
 العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات) أي النسب (ويجوز تجدها اتفاقا) من المستل
 حتي يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلوب فانسب الى
 ما يستحيل انصاف الباري تعالى به امتنع تجده) كما في قولنا انه ليس بحسم ولا جوهر
 ولا عرض فان هذه سلوب يتمتع تجدها (والاباز) فانه تعالى موجود مع كل حادث
 وزول عنه هذه الملية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا
 عرفت هذا) الذي ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى على الحوادث) أي الامور
 الوجودية بعد عدمها (فانه الجمهور) من العقلاء من أبواب الملل وغيرهم (وقال الجوس كل

ورهنه) وأرادوا بها عليا وأولاده رضى الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد على كرم الله وجهه
 بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر والى جهلهم وحاجتهم (قوله والاباز) أي ان لم يكن السلب منسوبا
 الى ما يستحيل انصاف الباري تعالى به اياز تجده في الجلة ولم يردجوا تجده في جميع صوره الا يرى ان ترك

حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) أي يجوز أن يقوم به الصفات الكبرائية الحادثة مطلقاً (و) قال (الكرامية) يجوز أن يقوم به الحادث لا لمطلقاً بل (كل حادث يحتاج) (الباري تعالى) (إليه في الوجود) أي في إيجاد الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث (فتبيل هي الإرادة وقيل) (هو قوله) (كن) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند إلى القدرة القديمة وأما خلق باقي المخلوقات فستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين (وانفقوا) على (أنه) أي الحادث القائم بذاته (يسمي حادثاً وما لا يقوم بذاته) (من الحوادث يسمى (عدماً) لا حادثاً (فرقاً بينهما) لنا) في إثبات هذا المسمى (وجوده ثلاثة) * لأول لوجاز قيام الحادث) بذاته (لجواز أزالا واللازم باطل أما اللازمة فلأن القابلة من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الثاني إلى الامكان الثاني) فان القابلة إذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلة لها متممة لقبول الحادث القبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلة بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الثاني إلى الامتناع الثاني ولما لم يكن لنا حاجة إلى هذا لم نعرض له (وأياً فتكون القابلة) على تقدير عدم ثبوتها لذات أزالا (طارئة على الذات فتكون صفة

إيجاد العالم في زمان ما لا يستعمل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد فتأمل. (قوله فتبيل هو الإرادة) وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر (قوله) مستند إلى القدرة القديمة) لا يفتي أن القدرة القديمة أن كان شأنها التخصيص لم يمتنع إلى الإتيان الإرادة بالنسبة إلى سائر الحوادث أيضاً وأن لم يكن من شأنها ذلك كما هو من شأنها يصح اسناد هذين الحادثين إليها (قوله) لا حادثاً فرقا بينهما) ووجه التخصيص في الاطلاق أن الحادث القائم بذاته قد يكون منشأ تغير القائم به فينبغي أن يسمى الأول حادثاً بصفة الفاعل والثاني محدثاً بصفة المفعول فيه لطافة (قوله الأول لوجاز الخ) فان قلت هذا الدليل ينقض بالوجدان أنه لوجاز قيامه بذاته تعالى لجواز إلغائه مع أنهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم هنا ممنوع إذا المحال هو جواز أزالة الحادث الموجود لجواز أزيلته غير الموجود الأبرى أن أعدام الحوادث أزيلته فم لو كان مبنياً استحال أزيلته الحادث منافي وصف المجدد الذي يتفعله الحادث له الاستحالة أزيلته المجدد فيتم النقص فليتأمل (قوله) واللازم الانقلاب) فان قلت المراد بالزوم هنا امتناع الانشكال كما يصريح به ولا يلزم من انتقال الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سابق كلامه لجواز أن يكون القابلة جائرة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنياً أصلاً على أن أنصاف الذات بالقابلة لا بد له من علة تنفيها اقتضاء تاماً وإذا لم يكن نفس الذات والامكان الانشكال فهي الذات بآرائه إذا لم يجوز أن تكون علة قابلية الذات غيره على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلة البتة وهذا يظهر توجيه قوله وأيضاً فتكون القابلة الخ فليتأمل (قوله) فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها) قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة لقوله زائدة تنبها على أن المراد بالزيادة في كلام المصنف العرض ولستعمال الزيادة في هذا المعنى شائع

زائدة عليها عارضة لها وحيدة فلا بد لذات من قابلة لهذه القابلة فان كانت قابلة القابلة لازمة لذات فذلك والا فربناك قابلة تالفة (ولزم التسلسل) في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو عال (واذا كانت) القابلة (من لوازم الذات امتنع انحكما عنها قدموم) القابلة (بذوامها والذات ازيله فكذلك القابلة وهي) أى ازيله القابلة (تقتضي) جواز (اتصاف الذات به) أى بالحادوث (ازلا اذ لا معنى للقابلة الاجواز الا تصاف به) أى بالمقبول (وأما بطلان اللازم فلان القابلة نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحها أزلا تستلزم صحة الطرفين

منه قول القهاء الزيادة في المبيع المبيع منع الرد وحيد يظهر وجه تبرع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم زومها ويندفع فهم كما كتبه بناء على أن الزيادة تالفة على تقدير لزومها
(قوله ويلزم التسلسل في القابليات) أو رد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها لذات أبتنا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وتقييد بأن المراد بالقابلة الاستعداد الذي لا يصح العمل والمقتضا كانت لازمة للوصف لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وأنت خير بأن هذا الجواب بدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلة أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا اذ لا شك أن القابلة إذا أخضعت بمعنى الاستعداد لمالك كور كانت أزلا متنافية لازلة القبول لا امتناع اجتماعهم فكيف يستلزم صحة أزلا مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير مظهر فاعلم وادع الجواب أن يقال القابلة معنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والمادة إذا كانت لازمة للوصف كان اتصاف الموصوف بها واجبا لا يمكن فلا يكون له قابلية أخرى هذا المعنى بخلاف ما إذا كانت عارضة لكن يبقى أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلة بمعنى الامكان الخاص وإن لم يتحقق حيث ذلك لكن بمعنى الامكان العام المقيد بحدود الوجود محقق فاعلم واللام يتحقق الاتصاف ثم إن القابلة بالمعنى المذكور أمر اعتباري فلا لازم صائب أو راعتبارية غير متناهية على الذات القدسية واستحالته ممنوعة وأما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يمتنع على أن الذات وإن كان هو التسلسل لكنه ليس بطرف لما يتحقق ذلك أن الانتهاء طول لا ينفي التسلسل عرضا فالقابليات التي هي شروط لاعتل لو تسلسل لم يلزم الاعداد الانتهاء عرضا والذات آثار تقع في جانب الطول فليس بطرف التغير المتناهي في جهة عدم تنايهه فليدبر اللهم الآن يقال القابلة اعتبارية بنفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها يبرهان التطبيق على أن مجموع القابليات التبريل المتناهية بحيث لا يشغرها أى قائم بالذات فله قابلية أخرى بالنسبة إلى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلة الأخرى دائنة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البعث في مثل هذا
(قوله وأما بطلان اللازم فلان القابلة نسبة) المراد بهذه القابلة القبول بالعمل الذي هو ما قيله للمحدث به تعالى القابلة التي أثنى أزلا بل القابلة الأزلية صحة هذه القابلة التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والأما هو في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام بعبارة من صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفا وصحة أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا فيلزم صحة وجود الحوادث أزلا

أزلا فيه لزوم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلفه الثاني (من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كان مخلوقا عنها نقص) والنقص عليه محال اجتماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن التأثير متغيرة به (ويمكن الجواب عن (الوجبة (الاول بأن اللازم) بما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازالة الصفة) أى ازالة صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازالة بلا شبهة (والحال) هو (صحة الازلية) أى صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازالة الامكان تغيرا امكان الازلية ولا تستلزمه كافي الحوادث اليومية على ماسر تحقيقه (فان أحدهما من الآخر) وأيضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لم) وصح (لزم) مثله (في وجود العالم وإيجاده) فانه تعالى موصوف في الازل بعصمة إيجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم أزليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازالة الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازالة العالم (لا يقال القابلية صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازالة للمقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازالة للمفعول (لا نأقول الكلام في قابلية الفعل) والتأثير فانها ازالة كما أثرنا اليه فيلزم امكان ازالة للمفعول لا في الفاعلية الحاصلة (بالنمذ) (و يمكن الجواب عن) الوجه (الثاني) بأن قال (لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة) غير متناهية (لا يمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منها مشروط بالسابق) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء (فلا ينتقل) حينئذ (عن التكمال للممكن له الا الى كمال آخر) بما قبله

(قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كالا الا في بعض الاوقات فيقتضى لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على أن هذا الوجه منقوض بالمجدي فانه صفة كمال فخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجرده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولنا التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للوصف ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة بجهة أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال انما سانه تعالى بالمجدي ككونه رازقا للعرس ولما امتنع قبله أى قبل وجوده ولم يكن الخلو عنه تقصيرا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين (قوله الثالث) منها (فان قلت هذا الوجه أيضا منقوض بالمجدي قلت ممنوع فان التأخر عن غير الموجود واعتبارى محض) (قوله وهذا ليس بلازم لان ازالة الامكان الخ) قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام من بين الاستلزام بلا محذور قلنا لم يترض له هنا (قوله كما أثرنا اليه) أى يقول موصوف في الازل

(ولا يلزم الخلو) من الكمال المشترك بين تلك الأمور للتلاخطة (وأما الخلو من كل واحد منها) فأما امتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله (كما يتمتع بقاؤه إنما للمتبع هو الخلو من كمال يمكن بقاؤه) (وأما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (فقد كالات غير متناهية فكان قدده) أي فقد كل واحد منها (لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة) لا وجد انه مع فقدان تلك الكمالات الآن هذا التصريح بانيه برهان التطبيق على رأي التسليم كما يشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (من) الوجه (الثالث) وهو (انك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فو أول الصفة) اذ لا معنى لتقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعا فيكون مصادرة على المطلوب (وان أردت ان هذه الصفة) الحادثة (تتمصيل في ذاته من فاعل غيره ممنوع) أنت ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجواز أن يكون) حصوله في ذاته (مقتضى لذاته أما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتيب) والتلاحق (وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات) في أوقات مخصوصة (يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث

بصفة أبعاد العالم (قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك الخ) يعني أن نوع الكمال قديم محفوظ بوجوده يتعاقب الأفراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما ذكره شارح المقاصد وهو ما يجب ذكره الاستناد للحق الطوسي في الزنر وأدعى فيه التامه جدا وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم بالحادث ما يكون مسبوقا فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد ما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد ما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائمة مع بعض الحوادث وعدم دخوله عنه في حال من الأحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ التامه بين المقارنته مع بعض الأفراد والسبق على فرد بهية انتهى كلامه والحق أن التساقي انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجع الذي هو عين مجموع الأفراد الموجودة وأولم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان اذ لو لم يستلزم وكفى السابق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المصنف (قوله كما يشير اليه المصنف) أي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك بسؤال عليك بعدا حاطتك بما تقدم (قوله) ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه الحكماء ظلمهم أرادوا بقولهم لا يتأثر داته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التأثير والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الجهة التأثير والعالية غاية أن يدل هذا على نقي العفات طلقا وأرادوا بالتبر فاعل تلك الصفة لا يفسد بانها على أنه تعالى لما لم يكن فاعلا لقوله لم يكن بد من الفاعل للغاير وأستخير بأن

فهو حادث وهذا الاستدلال (يفتي على أربع مقدمات الأولى ان لكل صفة حادثة ضد
 الثانية ضد الحادث حادث والثالثة الذات لا تخلو من الشيء وضده الرابطة لا تخلو عن الحادث
 فهو حادث والثلاث الأولى (من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح
 الاستدلال بها (والرابطة اذا تمت تم الدليل الثاني) وان دفع عنه حديث تلاحق الصفات
 (احتج الخظم بوجوه ثلاثة (الأولى الاتفاق على انه متكامل بجميع (تفسير ولا تصور)
 هذه الأمور الا بوجود المخاطب والسموع واللبصر وهي حادثة) فوجب حدوث هذه
 الصفات الثالثة بذاته تعالى (قلنا الحادث تعلقه) أي تعلق ما ذكر من الصفات (وانه)
 أي ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجدها وتغيرها اذا الكلام عندنا معني
 نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع
 والبصر والارادة والكراهة (الثاني المصحح للقيام به أما كونه صفة فيم) هذا المصحح
 الحادث (أو) كونه صفة (مع وصف التقدم وكونه غير مسبوق بالقدم وانه سلب لا يصلح

فما ذكره في حيز المنع اعماله بطلان ذلك المبني فلا يغبر على الجواب حيث ذاك ايضا (قوله اذ لا دليل على صحتها)
 اذ قلنا ان يقول ان أردتم بالقدم معنى وجودها يستحيل اجفائه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل
 صفة حادثة ضد او ان أردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف زووجه ذلك ان يكون
 عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وأيضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يتخلو عنه
 وعن ضده اذا لم يقبل الألوان ويخلو عن الجميع كافي الشفاء (قوله والرابطة اذا تمت تم الدليل الثاني)
 لكهنا ليست بتمامه لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما يتخلو عنها فلا يلزم بقاء الصفة
 بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها (قوله احتج الخظم بوجوه ثلاثة
 الأولى الخ) قد سبق ان الخظم هو التكرامية والنجوس والدليل لا يصلح للتكرامية على ما نقل المصنف منهم من
 أنهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى أو قوله تعالى كن فاما ان يجعل لم دليلا أو زائيا أو تحصل الأدلة على
 التوزيع فاقبل (قوله وانه اضافة) فان قلت أي احتياج الى بيان اضافة التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات
 الباري تعالى سبحانه فلي تقدر وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم
 مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر (قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة
 الخ) سياق كلامهم يدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام بنفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتمامه تعالى
 بكل صفة حادثة وقد سبق أنهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها الابداد (قوله وانه سلب
 لا يصلح جزا للزور) فيه بحث اما أولا فلانا لا نسلم ان ما ذكره حقيقة التقدم بل هو عارض لها ولهذا اذعه البعض
 من الصفات الحقيقية وأما ثانيا فلان صحة القيام أمر عدلي فيجوز أن تكون علته اعمدية كإسباي مثله في بحث
 الزو وما القول على تسليم وجودية المعلول يكون التقدم شرطاً للتأثير لا جزأ من المؤثر أو كون الحادث

جزأ للمؤثر) في الصحة فتمين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) لقيام به
 (هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلا يلزم اشتراك الصحة
 (الثالث انه تعالى صار مخالفا للمالم بعد مالم يكن و) صار (علما بأنه وجد بعد ان كان
 حالما بأنه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم (قلنا التنوير في الاضافات)
 فان العلم صفة حقيقة لما تعلق بالمعلوم يتميز ذلك التعلق بحسب تديره والخالقية من الصفات
 الاضافية أو من الحقيقية والتنوير تملقها بالخلق لانفسها (وقالت الكرامة أكثر العقلاء
 يوافقونها فيه) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا
 بآراءه وكراهة حادثين لافي عل لكن المريضة والكراهية حادثان في ذاته و) كذا السامعية
 والبصرية تحدث بمحدث المسوع والبصر وأبو الحسين يثبت علما متجددة والاشعرية
 يثبتون النسخ وهو امارع الحكم (القائم بذاته) أو انتهاؤه وما عدم بعد الوجود (فيكونان
 حادثين) والفلاسفة اثبتوا الاضافات) أي قالوا بوجودها في الخارج (مع عروض المية
 والقبلية) للتجددين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا أيضا الى قيام الحوادث به والجواب ان
 التنوير في الاضافات) وهو جائز كما تقدم في تحرير على النزاع فراد الاشعرية ان تعلق
 الحكم به ينهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريضة
 والكراهية بتجدد أو قول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نهيت عليه (والحكماء

مانعافا بلغت اليه المصنف لانه ينفي القيام بالفعل لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كانوا هم اذا فرض هو
 الشرطية أو المانية للتأثير في الصحة لافي نفس القيام بل لان أجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم
 المصنف كسابق في بحث العلة والمعلول (قوله) ومن الحقيقة) بناء على القول بالتكوين (قوله) لكن المريضة
 والكراهية الخ) فان قلت هذا في ما ذكره المصنف سابقا فحذا من ابتكار الأفكار وان وافق ما نقله الشارح
 من نهاية القول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور في السابق هو القول الحق فلا محذور (قوله) فيكونان حادثين
 هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد عدمه لافي العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالأولى
 أن يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدمه بالوجود ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيتم حدوث الحكم القائم
 بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب (قوله) المتجددين لذاته تعالى) في تجدد القبلية بحث الآن يعمل
 ذكرها على التليب والجواب أن الكلام مبنى على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمها
 بنقص المية تحقق انه ليس قديم فقديم هذا في مباحث المقولات السنية ليتأمل (قوله) وكذا مراد أبي الحسين
 والجبائية الخ) القول بتجدد العالية على معنى تجدد فعلها وكذا في غير هذا لا يختص بأبي الحسين نعم ان الجبائية لما

لا يشنون كل إضافة فلا يرد عليهم الا لازم (بالمية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها فيه) على منابط يتفنع به في دفع ما تمسك به الخضم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقة (ذات إضافة كالمعلم والقدرة وإضافة محضة كالمية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التنكير في) القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا) و أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التنكير فيه) نفسه (ويجوز في تعلقه

﴿ للمقصد السابع ﴾

اتفق المتأمل على انه تعالى لا يصف بشئ من الاعراض المحسوسة (بالحس الظاهر أو الباطن) كالعلم واللون والريشة والالم) مطلقا (وكذا الالفة الحسية) وسائر الكيفيات البنسائية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تامة لا مزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الذاتي (وأما الالفة العقلية فنماها بالليون وانبتها للفلاسفة قالوا الالفة ادراك الملازم فن أدرك كماله في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى أجل الكمالات وادراكه أقوى الادوات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبهج هو للبدء الاول بذاته تعالى (والجواب لانعلم ان الالفة نفس

قوة ابتلي المريد ببارادة واحدة لا في محل متلادين حدوث المريد به عندهم فالحق هو الجواب الثاني (قوله لا يشنون كل إضافة) اذا اضافات التي يمتنعها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الا لازم هما كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها مأمور باعتبارها لا تقرر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في وانظر الخطة السابع من المحاكمات فاجاز و اعتبر الاعتبار بان لم لا يجوز ونغيره لانا نقول تنكير تلك الصفات سلبا عن الله تعالى في بعض الأوقات وأنه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الأوقات ليس محال

(قوله ويجوز في القسم الثالث) مطلقا أراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس المغة وتعلقه بالانه يجوز التنكير في جميع أفرادها كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز الجحد في بعضها كما مر واعتراض عليه بأن الأدلة المذكورة لو ثبتت لثبت على امتناع التنكير في صفاته تعالى مطلقا أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ وقد أشيرنا الى انه فاعه حيث يتناغم عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتعديدات (قوله فانها كلها تابعة للزاج) هذا مذهب الفلاسفة وأما المتكلمون فقد جاوزوا وحصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التبريد فالدليل لا يفيد عدم الانصاف بشئ منها عند جميع المتأمل كما هو المدعى (قوله قالوا الالفة ادراك الملازم) قيل الحق انه مساعده منهم والالفة هو الابتهاج

الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي
لوجود السبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لما (فلم قلت ان ادراكا كنا مماثل
لادراكا في الحقيقة) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كأدراكا كنا ولو قدم هذا السؤال الثالث
على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على قتي فطرة سليمة

﴿المرصد الثالث في توحيد تعالي﴾

أفرد عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه (وهو مقصود واحد وهو انه يتمتع بوجود
المعين أما الحكماء فقالوا يتمتع بوجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك
(لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم انه الوجوب نفس الماهية للتمايز بتعين لامتناع
الاندية) مع التشارك في تمام الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخلي في هوية كل من
ذاتك للمشاركين (فيترك تركبهما) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين
المميز (وانه محال) اذ يلزم أن لا يكون شي متما واجبا والمقدر خلافه (وهو) أي هذا

المرتب على ذلك الادراك لانفسه كإشهاد به الوجدان ﴿قوله ولو قدم هذا السؤال الخ﴾ وجه الاول انه منع
قابلية يبنى أن يكون بعد تسام الشركة في العلة لا بالعكس واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة
وتلخص الكلام بقضي أن يكون اثنين لان قوله وأذا كان سببا الخ من تنفع من كونه للذة نفس الادراك
نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان مثله ذا ادراك الملائمة وجب أن يكون متما لما ادراك الشاغل كالتثنية
مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل ﴿قوله في توحيد تعالي﴾ التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جعلها اعتقاد
الوحدانية أي عدم مشاركة الغير في الألوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب
الذي هو مصدر كل كمال وبمعنى كل نقصان فكتفي الفصل في التثنية باللازم فان قلت في التثنية مستلزم للتوحيد
فلا حاجة الى ذكره قلت في التثنية المائل في النوع لا يستلزم في التثنية في الألوهية فوجوب الوجوب
ظاهرا لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم عدم تماثلهم بالالتزام في باب التنزيه ما أثر للاهتكام ﴿قوله وذلك
لوجهين﴾ وكل من الوجهين يبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو مجموع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كليا
عارضاً لمفهومه من افراد الوجوب المختلفة الخافئ ولا تنك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك
المعهوم الكلي بل ماصدق عليه ويشهد بهما بالانسان بالذات فلا يلزم التركيب ويقضي الوجوب الخاص
الذي هو نفس ماهية الواجب تعيناً فلا يتمتع بعدد الوحد وبما ذكرنا ظهر انه لا تمويل على دليل العلاقة
ولا حاجة لقول المصنف فان صح ذلك ثم السبت ﴿قوله في تركبهما﴾ فان قلت يجوز كون التثنية عارضاً كما ذكرته
في نافي مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم تركيب قلت قد أثرنا هناك الى الجواب على أن ما ذكرنا
هناك كان مبنياً على أصل المتكلمين كما ثبتناك عليه في أمال الفلاسفة فقلهم يقولون كون التثنية عارضاً للماهية
لا يدفع لزوم تركب الهوية وأما كونه عارضاً للهوية صريحاً يقول لان الهوية شخص جزئي يتمتع بنفس تصور

الوجه (مبني على أن الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي، عرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والمصدرة أى تم استدلهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لامنح (كون التين أصراً ثبوتياً) كيلا يلزم التركيب حينئذ وانما لم يمكن منهما (اذ قد فرغنا عنها) أى عن هاتين المتقدمتين وانباتهما فيما تقدم (الثاني) من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتين) الذي ينضم اليه فيمتنع التمدد حينئذ في الواجب (أما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضي للتين (فاذ لولا ما ان يستلزم) ويقتضي (التين الوجوب فيلزم تأخره) أى تأخر الوجوب عن التين ضرورة تأخر المملول من علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الثاني الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدماً على ما عداه علة له (أولاً يستلزم) ولا يقتضى شيء منها الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة ان يكون

مفهوم من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية نبي اذ الماهية أو الجزئية لم يكن نفس مفهوم من حيث هو متصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئياً (قوله) مبني على أن الوجوب وجودي) مع انه ليس كذلك لأننا ما اقتضاء الذات للوجود والاستعانة عن التبرير وكل منهما اعتبارية لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما لا احتمال عدم صحة فيه على أن الوجوب يجعل على ذاته تعالى بالاشتقاق حداً صعباً مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثلاً أن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار إليه فيها واحد على أنه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول واعلم أن الشارح أشار في مباحث الوجوب إلى أن برهان التوحيد سيبدأ على اشتراك الوجوب ولو كان عدياً ائذ على الماهية فبناء على الجليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية بناقضه وقد أشرنا هناك إلى جوابه فليست فيه (قوله) ويلزم الدور (وأن الوجوب الخ) اعترض عليه بان اقتضاء التين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التين لا يستلزم الدور وانما يلزم ذلك لو لم يرض أولاً ذلك المدم واجب بأن ذلك القرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الأمر لكونه غير مطابق للواقع لأن الواجب على جميع ما عداه في نفس الأمر وبالله أشار بقوله لأن الوجوب الثاني فانه قلت هذه المقدمة اعني أن الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه يعني عن التفصيل المذكور اذ يكفي أن يقال حينئذ أما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعداً تسليم كفاية مجرد العلية في المقود مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر اراهم يمكن أن يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضى للتين فيبطل انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة العربية فتقوله واذ لولا لاني لذلك لا انحصار لا اصل الاقتضاء فيحصل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه لزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواب الانفكاك مبني على الثاني وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التين

هناك أمر ثالث ومتغنيا لهما مما حتى يلزما لأجله (فيجوز الوجوب بلا تمين وأنه محال)
 اذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تمين (و) يجوز (التمين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التمين
 للوجود (واجبا لقائه) لا متاع الواجب بدون الوجوب (وهذا أيضا بناء على كون الوجوب
 ثبوتيا) ليتحقق كونه نفس للماهية (وأما الثاني) وهو أن الوجوب إذا كان هو المتغنى
 للتمين امتنع التمدد (فلما علمت أن الماهية المتغنية لتمينها ينحصر نوعها في شخص) واحد
 ولذلك لم يتعرض له (وأما المتكاملون فقالوا يمتنع وجوده لمن مستجمعين لشرائط الالهية
 لوجبهين الأول لو وجد الهان قادران) على الكمال (لكان نسبة للتدويرات اليها سواء
 اذا المتغنى للقدرة ذاتها وللمقدورة الامكان) لان الوجوب بالامتناع يحيلان للقدورة
 (فتستوى النسبة) بين كل مقدور وبينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المدين اما بهما وأنه
 باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم التزجيج بلا مرجح) فلو
 تعددت الالهة لم يوجد شيء من الاله كنهات لاستزامه أحد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين

الوجوب بدون العكس فلم يلتفت للمعارفت من انه غير مطابق للواقع والوجه أن يقال المفروض أولا
 هو عدم استزام الوجوب التمين وهو أم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستتمة والناتجة الغير
 المستتمة وتفيض الامم أخص ، مطلقا من تفيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستزام فرض عدم
 العلية لان فرض الامم لا يستلزم فرض الاخص ، فيكتفي في لزوم الدور العلية في الجمله بأي وجه كان (قوله
 ويجوز التمين بلا وجوب) أي يجوز تحقق التمين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء اذا المفروض عدم الزوم
 بين الوجوب والتمين المحققين فيه وليس المراد جواز التمين بلا وجوب قائم به فلا يخار في تفريع قوله فلا يكون
 ذلك التمين واجبا كانوا بناء على أن الواجب من له الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وأن المدعي وجوب
 الكل لا التمين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج
 بين الأجزاء كما مر على أن في جوارف افتراق الأجزاء جواز عدم الكل كالاتي (قوله وللقدورة الامكان)
 ظاهره انه مطلق على ما هو على عامين مختلفين والمجروح ومقدم والتقدير والمتغنى للقدور به الامكان فيمترض
 عليه بمنع اقتضائه الامكان للقدور به بل انما هو عليه الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما وجوب أو قادر والجواب أن اقتضام
 القدرة في اليمين ثابت بالبرهان من قدرة المانع والانقصوية القدرة بما لا يتوقف عليه الاستدلال لا يكتفي أن
 يقال لوجوده اما ان لكان نسبة للمولات الهيا سواء لأن المتغنى العلية ذاتها للمولية الامكان ولك أن تقدر
 المتأخر أي والمصحح للقدور به كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان للقدور به (قوله اما بهما)
 أي بكل منهما لا يجمعوهما اذا محذور على هذا عدم استقلال واحد منهما الا وقوع مقدور بين قادرين وكان
 عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال (قوله
 لاستزامه أحد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيئا
 من المحالين لجواز أن يوجد باحدهما المتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل

واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد أحدهما شيئا فاما ان يمكن من
الآخر ارادة منه أو يمتنع وكلاهما محال أما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع من
وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما
قد حصل مرادهما معا هذا خلف (وأيضا فاذا فرض) ماذا كرهناه (في ضدين لا يرتفعان
كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع أحدهما دون الآخر
فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون إلها (وأما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة
الآخر منه (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق
قدرة كل من الالهيين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو

ان يقال لو وجد إلها بلز أن يتعلق ارادتهما جميعا بتدوره من حيثئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم أحد
الحالين وقد يجب بان المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن
جملتها تعلق الارادة فني كلام الشارع لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه أحد الحالين والتالي باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذا لا يكون حيثئذ لا يلا على
انتفاء تعدد الاله مطلقا من الين أن المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بعبادته من الاشياء أو تعلق ارادة
أحدهما دون الآخر (قوله لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال) أي نظرا الى ذاته وأما وزمه نظرا الى
الامتناع الغير فلا يقدح في الاستدلال لتبين أن المحال فيمتنع فيه انما يلزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب (قوله
فلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تحلف المراد عن الإرادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع أنه
التسكين فاطية قلت المشية عندهم نوعان مشية قهر وشية تغويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الأول
اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولأن تقولهم انما يجوزون التحلف في الفعل الاختياري لغيره
لا في فعل نفسه والجب فيه وأما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يفتق في فرضه الاختيار بين ذلك الجسم وهو ظاهر
(قوله وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعلق ارادة أحدهما بالعدم مانعا من
وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذا كره الشارع من أن المانع من وقوع مراد
كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع
مرادهما معا كان في وقوع مراد أحدهما دون الآخر ترجيحها بلا مرجح فليأمل (قوله فالذي لا يقع مراده لا يكون
قادرا كاملا) اذا نفرض إمكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن تخديت جواز التغويض وهم وأما مانع
لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق الارادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه عن حد الامكان فلا يكون
عدم وقوعه منافي لتحقيق القدرة الكاملة فهو أيضا مدفوع بأن وقوعه لا كان ممكنا في نفس الأمر وسد الغير
لمرئ القدرة عليه لزم عجزه بتجيز التبرايه وهذا ظاهر جدا (قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون

تعلق قدرة الآخر (واوداته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون إلهاً (هذا خلف) لانه خلاف المقدور وقد مر انه يمكن اثبات الوحدة باللائل القليلة لدم توفى صحتها على التوحيد (واعلم انه لا يخلف في هذه المسئلة الا التنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصنفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشتغلوا بتعليمها على وجه العبادة توصلاً بها الى مادي اله حقيقة وأما التنوية فانهم (قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً وان الواحد لا يكون خيراً شراً بالضرورة لكل) منهما (فاعل) على حدة فالمأثية والديسانية من التنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجاً اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر

هذا عاجز فان قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصاحبة في الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للصاحبة ممنوع وأما ما يقال بعد تسليحهم ان انقضض الكلام في ضد من استوت وجوه المصاحبة فيما لا يشك في امكان ضد من كذلك غاية انه لا يشك بوجودهما ولا ضرر فان الفرض يكفي ما قد يناقش فيه بانه يحصل أن يكون عدم التصالح عند استواء المصالح فيه مانع من جملته المصالح وان امكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الارادتين معاً فاعلم فان (قلت) لا نسلم زوم العجز فان تعلق قدرة أحدهما بجمل تعلق قدرة الآخر متما ولا عجز في مثله قلت قد عرفت بما سبق الآن انه قد فاعلم هذا أيضاً قد دفع عن عجزهم على تقدير عدم حصول مراد هابنا على أن تعلق القدرتين أخرجهما عن جدال امكان قلبه بـ (قولهم لا يقولون الهين واجبي الوجود الخ) فقدم من المشرقين لتوهم بتعدد المستحق للعبادة لا لتوهم واجبي الوجود (قولهم) فالماثية والديسانية من التنوية قالوا الخ) لا تأخذ في التخصيص فان المزدكية أيضاً قالوا بذلك أما الماثية فهو أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان سابور ابن أردشير وقته بهرام بن هرم من بن سابور بعد ما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرائع والانبياء وأن أوليهم يحكم بالحكمة والبرّة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وارنهم وزرديشت والمسيح ويونس ومحمد صلوات الله عليهم وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم واللييلة أربع صلوات ويمرّون الزنا والقتل والسرقة والكذب والبصر وعبادة الاوثان وغير ذلك وأما الديسانية فهم أصحاب ديمن ومعتقدهم معتقد المزدكية أصحاب مزيك الذي ظهر في زمن نوشر وان وهو قديم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده الماثية الآن المزدكية يقولون النور عالم حسّاس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل واعى وان ما يفعله يحكم الاتفاق والخط والديسانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من البشر كان عن الظلام يساجد لا يحكم الاتفاق والتنوية فرقتان آخرتان يقال لهما المرقونية والكمونية أما المرقونية فقد اقوام من تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وتوافقوه في اثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا ذلك الأصل دون النور في المرتبة فوق الظلمة وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالتاريخ يطبعها بصرها الحيات الخمسة والماء ضدها بصر منه الشر والخمسة وما كان متوسطاً بين الأرض وهو لا يطمع المعتدون في النار وعن مذهبهم نشأ تلاميذ في البهتان وعبادتها تنظيهاً (قولهم) وكأنهم أرادوا الخ)

سوي للشارح فاهم قالوا التوحى عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من وينون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً) بمعنى انه يوجد خيراً كثيراً وشراً كثيراً (اللهم الا أن يراد بالخير من يفلح غيره) على شره (وبالشرير من يذنب شره) على غيره (كما ينبغي عنه ظاهر اللفظ) فلا يجتمعان حيثن في واحد (لكنه غير مألوم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا اليه (فلا يفيد إطاله) أى إبطال ما ليس بال لازم (ثم بعد) هذا المنع والتزل عنه (قال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض للممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم (فنعارض خطابهم بخطابة أحسن من ذلك ما لا وأكثر اتنا

وله للرمه الرابع في الصفات لوجودية وفيه مقاصد

نماية (المقصد الاول في اثبات الصفات) فله تعالى (على وجه عام) لا يختص بمسمة دون أخرى (ذهب الاشاعرة) ومن تأسئ بهم (الى أن له) تعالى (صفات) موجودة لديمية

قال في الاكبر مقتدا لما نوه أن النور والظلمة جثمان قديمان أبديان حسان بعيان بصيران (قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح في أن المجوس من التنوية وسباق كلام الآدي صريح في خلافه حيث قال ولا الفرع السادس في الرد على التنوية والمجوس أمال التنوية فهم فرق جنس وفصل فرقتهم قال وأما المجوس هدا تنفقوا أيضاً على أن أصل العالم النور والظلمة كذهب التنوية وقد اختلفوا وتفرقوا في آثار بما ثم فصل فرقتهم وما ذكره الشارح الظاهر (قوله وفاعل الشر هو اهر من الخ) واختلاف المجوس في ان اهر من قديم أو حديث من يزدان (قوله ولم يفعله فهو شرير) لان كل واحد من التزوك المتعلق بدفع كل شر لذلك الشرير الكبير الشر في نفسه فان قلت يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لا شغاله على حكمة قلت فحيثن يجوز أن يكون إيجاد الشرير رأياً كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيراً وشريراً (قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم الجزاء استدلال الشرير والى الشرير بالاختيار كما يشير الى قولهم في النور انه حى عالم قادر وأما إذا استدلت اليه بالاجاب فلا وقد عرفت بما سبق ان امكان الاندفاع في نفس الامر يمكن في لزوم الجزى ولا ينافيه الوجوب بالشرير (قوله فنعارض خطابهم بخطابة أحسن من ذلك ما لا) ليس المراد بخطابهم ما يبعد التلن كيف وشبههم لا تفيد التلن فلا عن التلن بل ملا يفيد اليقين وأما إطلاق الخطابة على ذلكنا قلتنا كل ثم أن في البراءة مناقشة وهي أن صيغة التفضيل بدل على حسن خطابهم ما لا أيضاً ولا يمتنع بطلاله كيف وما له الخ لوفى النار أعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حقه في حواشي الطول وحاصله ان أنفع التفضيل قد يفيد تجاوز صاحبه وتباعده عن التبر في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بهذا الاشتراك في أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد في أصل الفعل متراد إلى كاله فالتعني ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من

(زائدة) على ذاته (فهو عالم يعلم قادر بقدرته سر يد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع
 بسمع بصير ببصر حي بحياة (وذهبت الفلاسفة والشيعية الى نفيها) أي اني الصفات الزائدة
 على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعية في
 اطلاق الاسماء الحسني عليه) فذهب من لم يطلق شيئاً منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها
 (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسألة) مسئلة من بابها (احتجبت)
 الاشاعرة على مذهبها اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة
 (وهو قياس الثائب على الشاهد فان الملة واحدة والشرط لا يختلف غالباً وشاهداً) ولا شك
 ان ملة كون الشيء عالمياً في الشاهد هو العلم فكذا في الثائب وحده العالم هو ما من قام
 به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد ما ثبت أصله له فكذا
 شرطه فيمن غاب عنا ونس على ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) في المرصد الاخير
 من الموقف الاول (كيف والخم) أي القائل بما وقع في كلام الآمدي (قائل) ومعرّف
 باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها اليجاد
 بخلافها في الثائب والارادة فيه لا تنحصر بخلاف ارادة الثائب وكذا الحال في باقي الصفات
 فاذا وجد في أحدها لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً كيف (وقد يمنع ثبوتها)

خطابهم القبيحة تراثماً الى كماله (قوله) فذهب من لم يطلق شيئاً عليه (لا يعني أن علم الإطلاق مع وروده في
 القرآن المجيد والاحاديث المصيبة من آثار الجليل ثم الأنسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم
 من أطلق كلامها عليه تعالى) (قوله) والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل (قال في حواشي البحر بمذهب قدماء
 المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء يثبتوا الأحوال المشهور بابتها المسمية وأنهم قد
 اتفقوا على أن أحوال الأسماء من جلبها الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة مواضع
 المسكن في نفي الصفات القديمة والقول بابتها عين الذات) (قوله) وشرط صدق المشتق على واحد ما ثبت أصله
 فيه أن لا يلزم من هذا كون الصفات أموراً وراء الذات وأما أنها أمور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام
 فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا القدرة متلازمين غيرهما ليس من الأمور الاعتبارية العقلية التي لا
 وجود لها في الأعيان والألفاظ بالان المعدومات غير مقابلة كسابق واذا حال تعين وجودها دفعه أن جمهور
 المتكلمين ذهبوا الى أن العلم اضافة محضة ولا شك أن اضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله
 تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون انبائها شرط القناد (قوله) في المرصد الاخير (حيث
 قال غيره) وموسى شكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً (قوله) كواقع في كلام
 الآمدي (أي ما الى انه لا يظهر لأن المتبادر من لفظ انهم هي تافهة الصفات مع أن المراد به الاشاعرة) (قوله)
 والارادة فيه لا تنحصر (أي لا تنحصر في إيجاد أحد المقدورين لأن القدرة غير مؤثرة عنداً) (قوله) وكذا الحال في

أى نبوت العلم والقُدرة والادارة ونظائرهما (في الشاهد بل الثابت فيه) يقين هو (المالية
 والقادرية والمريدية) لاما هي مشتقة منها فيض محل القياس بالكلية ه الوجه (الثاني) لو كان
 (مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يقد حملها على ذاته وكان قولنا) على مارية الاخبار
 (الله الواجب) أو العالم أو القادر أو الخى الى سائر الصفات (بمناسبة حمل الشيء على نفسه
 واللازم باطل) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل
 كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعا تيمت الزيادة على الذات (وفيه نظرفاه لا يفيد الا زيادة
 هذا للمفهوم) اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع في ذلك
 (وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا) يفيد هذا الدليل (نعم لو
 تصورا) أى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتيهما وامكن حمل أحدهما) أى الوصف
 على الذات (دون) حمل (الآخر) أى الذات عليها (حصول المطلوب) وهو زيادة
 الوصف على الذات (ولكن أبى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتيهما ه الوجه ه
 (الثالث) لو كان العلم نفس الذات والقُدرة) أيضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم

باق الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بالاعتناء بخلاف علمنا بحياته تعالى مصححة العلم والقُدرة التامين بخلاف
 حياتنا (قوله) كيف وقد يتبع نبوتها الخ) قد يقال هذا احتياج على المعتزلة القائلين بصفة قياس النائب على
 الشاهد عند ثبوتها وتكون هذه الأحكام معلقة في الشاهد بالصفات كالمال بالقيمة فلا ينتج منع الأمرين ولما كان
 الاحتياج على المطلوب بدليل الزاى لا يفيد الا لزما بعض المنصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه (قوله)
 فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراده هذا المثال مع ان الوجوب عنده تاليس من الصفات الوجودية التي كلامنا
 فيها بطريق التفسير وفيه ردان يقول انه عين الذات (قوله) بمناسبة حمل الشيء على نفسه) قد سبق
 اعتراض البعض بأن الجل بين الشيء ونفسه اشتقاقا بما يفيدو يصير مبعضا للعلاقة كما في الوجود وقد سبق
 جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعداد (قوله) بخلاف قولنا ذاته ذاته (الظاهر أنية وذاته وذاته لان مدعاهم أن العلم
 مثل نفس الذات والجل الذي ذكر وه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فظنهم ما ذكرناه لا ما
 ذكره لكن تبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الأظهر (قوله)
 اعني مفهوم العلم والقادر) حق البرارة أن يقول مفهوم المالية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله وأما
 زيارة ما صدق عليه هذا المفهوم الخ اذا المفهوم منه أن زيادة ما صدق عليه هو المسمى فلا يظهر في العالم بل لا يصح
 وانما يظهر في العلم وله اراد مفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم قائل (قوله) وأمكن حمل أحدهما
 دون الآخر حمل المطلوب) لا ينبغي انه لا احتياج بعد تدورهما بالكتبة الى توسط إمكان الجمل وعدمه لان البداة
 حيثما كما بان هذين المفهومين متعديان أو متغايران ولئن أعرض عن هذا انجه أن المطلوب كون الوصف
 موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود أيضا كنه قد يصح حمله على الموجودات

نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة) أصراً (واحيداً وأنه ضروري البطلان)
وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول)
أى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنى أنه يدل على تناير مفهوم العلم والقدرة
ومتنايرهما للذات لاعلى تناير حقيقتهما ومتنايرتهما لما والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول
فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فإن قلت كيف يتصور كون
صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمنايرته لصاحبه وهل
هذا الكلام بخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا الخيالية التي يتمتع التصديق بها
فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره أن هناك ذاتاً وله صفة
وهما متعددان حقيقة كما تخيله بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة
مما مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل محتاج في ذلك الى صفة العلم
التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا
ففي هذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متعددة في الحقيقة
متنايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونحوها
من الذات وحدها واحتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة على ذاته (لكان) هو
(فاعلاً) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها) أيضاً قياماً بذاته (وإذا
تقدم بطلانه والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتجبت المعتزلة) والشبهة

وقد لا يصح الهم الآن فصل الحقيقة على الهوية (قول) فان قلت كيف يتصور الخ (منشأ السؤال حل الصفة
على مصطلح الحكماء من مجرد حذرهم والافالفة عند المتكلمين ثم نفس الماهية فان الذاتيات بمعنى الصفات
التفعية عندهم (قول) لانه متزائدة عليه كافي ذواتنا) هذا الكلام يدل على أن ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا
يقدر فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بما رواهناؤه على
الفرض والتقدير بعيد (قول) لاستناد جميع الممكنات اليه (كان هذا الكلام الرأى والافالفة أكثر الاشياء عند
الحكماء أثره في الاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته الى الغير
لكان أظهر (قول) وقد تقدم بطلانه) حيث بين في مباحث العلة والمعلول أن البسيط الحقيقي لا يكون قابلاً
او فاعلاً وفيه نظر لأن كونه تعالى بسيطاً حقيقياً يبنى على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبنى على
لبسطة دور فليأمل (قول) واحتجبت المعتزلة الخ) فيه رازة لانه ما بين مدعى المعتزلة في نفي البسطة بل قال لهم

(بوجوده) ثلاثة (الاول ماهر) من (ان اثبات القدماء كفر وابه كبرت التصادى والجواب ماهر) أيضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات) قدماء (الثاني مالمية وقادريته واجبة فلا تحتاج الى التبر والجواب ان المالمية عندنا) ديني فناء الاحوال (ليست أسراراً وقيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب الثاني (عليها بأنها واجبة) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى مالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة ماملة بالعلم (وان سلم) ثبوت المالمية (فالمراد بوجوبها ان كان امتناع غلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة) أيضا بهذا المعنى اعني صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) يتنازع نحن نجوزوه وانهم لا يجوزونه (وان أردتم انها) أى المالمية (واجبة لذاتها بطلانها ظاهر) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى وصفها فيمتنع انصافها بالوجوب الذاتي (الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (أن يكون) هو (نافعا لذاته مستكملا بغيره) الذي هو تلك الصفة (وهو باطل) اثباتا والجواب ان اردتم باستكمالها بالثبوت ثبوت صفة الكمال (الزائدة على ذاته لذاته) فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان أردتم) به (غيره) أي غير للمنى الذي ذكرناه (فقدروه) أولا حتى نفهمه (ثم ينشأ لزومه) لما ادعيناه ولمنعنا ان الحال هو استنفاد صفة كمال من غيره لا انصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبه ان الثاني دون الأول لكن نجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدوة مثلا

تفصيل يأتي في كل مسألة فلا معنى لذكر أدلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الآن يقال قوله فيما سبق والمذلة لم تطوف على الخلافة في قوله وذُهِبَ الخلافة ويكون قوله لهم تفصيل حاله فيهم حينئذ مشاركة العزلة للخلافة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وإن كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة فهذا هو اعتماد الشارح والنسبة مواظبا في الإيثار إشارته إلى أن المصنف اعتمد كنه في الوجوه الثلاثة فكأن ذكر أحدها ذكر الآخر (قوله الثاني عالميته وقادريته) الاكتفاء بهت الدلالة السياق على أن المراد هو التثليل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أضاعها للصفات على وجهه عام (قوله والجواب أن العالمية) إن أرادوا بهذا الاستدلال الزام قداما الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعم كذا في الغائب بل يتبعه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد (قوله وأن سلم نبوت العالمية) الأنسب أن يقول وأن سلم أنها أمر وراء الخ (قوله ففيتع أصنافها للوجوب الذاتي) وأيضاً العالمية إما تكون واجبة ذاتها إذا كانت موجودة وهم لا يقولون وبالألزام وجود الصفات الزائدة (قوله لكن يتبعه الخ) قال الأستاذ الحق فانه تعالى ليست بفاعلة لمعناه حتى يلزم أن يكون تعالى وجبا لذات بالنسبة إلى المادون غير حال واعتبار إذ فعله الإقرار عنهم هو الحدوث

ان كان مقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب تعصما لجاز أن تصف به بالتقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال واجباب غيرها تعصمان مشكلة

❖ المقصد الثاني ❖

في قوله وفيه عثان • الاول في انه تعالى قادر) أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فاتهم قالوا إجماده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه تعصمان وأثبتوا له الايجاب زعموا منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا أن الحكماء

وصفته تعالى ليست بعبادة فلا يكون لها فاعل وأنت خير بأن هذا مشكل جدا فان ما له الى تعصدا لواجب اذ كل موجود لا يتصل من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال الحق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من ينهت ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم عليه الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم رد على هذا انهم قيل التخصيص في القواعد العقلية كالايجاف (قوله) ودعوى أن ايجاب الصفات كمال الخ يمكن أن يقال ايجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غير ما ودعوى أن افاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو تعصمان في حين المنع بل كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المبانيات وبمده كالايجاف على العاقل المنصف على أن يفي الايجاب بالتسوية الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما يمكنه كاعلم من قواعده الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع أهل الاسلام على كفر الغائلين بتعدد الذوات القدسية فتأمل والله الهادي (قوله) في قدرته تعالى) اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به ثمة فثمة تعقل معنوية لا ترتب عليه وجود المقدور بل يمكن التام من إيجاد ما وتركه ولاشك أن هذا التعلق عام لكل يمكن لازم للقدرة قد تقدم ما ونسبته الى القدرين على السواء وتعلق آخر يرتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلق في الأزل بوجود المقدور وفيها لا يزال وكلام المنصف والشارح أيضا فاعلم أي يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التأثيري يضيء الى القول بشرف صدور خصوصيات الحوادث على شمولها واستعدادات تحصل في المواد والام يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلزم أصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذ لا يكفى في وقوع المقدور وتعلق القدرة في وقت معين فبلا يزال وحصول ذلك الوقت والله أعلم (قوله) الا أن الحكماء ذهبوا) قد سبق من أن الاستناد للحق قال هذا القول عنهم كلام لا يتفق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعنده بالنظر الى ذات التفاعل فلي ما ذكر ومن لزوم نسبة الفعل واسمائه عنه ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد التلقين وأيضا

ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو التقيض والجود لازمة لقائه كلزوم العلم وسائر الصفات
الكالية له فيستحيل الانفكاك بينها فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية تمتنع
المصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى
الاحتجاج على كونه قادراً بقوله (والا) أي وان لم يكن قادراً بل موجبا بالذات (لزم
أحد الامور الاربعة اما في الحادث) بالكالية (أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل أو
تخلف الاثر عن المؤثر) للوجوب التام (وبطلان) هذه (اللازم) كلها (دليل بطلان
للزوم) أما (بيان لللازمة) فهو (أنه) على تقدير كونه تعالى موجبا (أما أن لا يوجد حادث
أو يوجد فإن لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فأما أن لا يستند) ذلك الحادث الوجود
(الى مؤثر) موجد (أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني) من تلك الامور (وإن استند
فأما أن لا يذهب الى قديم أو ينهي فإن لم ينه فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر
لا يكون قدما ولا منبها اليه فلا بد هالك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة
مجتمعة وهو تسلسل محال اغاغا (وان اتبعي فلا بد) هناك (من قديم بوجب حادثا بلا
واسطة) من الحوادث (دفا للتسلسل) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة (فيلزم
الرابع) وهو التخلف عن المؤثر للوجوب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا
واسطة عن التقديم الذي بوجه بذاته وأما بطلان اللازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت
من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بأن
للوجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن اللزوم محال وبأنه يلزم الترجيع بلا مرجع

متعلق الارادة يجب أن يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الامورها وتليها هذا كلامه وقد
سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه (قوله كثر زوم العلم وسائر الصفات الكالية) فان قلت هذا
يشتر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنزيل لا يلزم أن يكون على مذهب الغلافة ولعل المراد أكثر وم الصفات
الكالية عندها (قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن الثاني في كل من
الشرطيتين الاولتين عن القدم وقد يجب بأن المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والثاني في الحادث
والخاتمة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل الثاني بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن
لا يكون مستندا والثاني عدم الاستناد والعلم المنافي الى الاستناد يجوز أن يكون مستديلا ولا يلزم أن يجعل مصدرا
من المجهول ولا ينبغي ما فيه من التعسف فتأمل (قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب أن يقول فان
لم ينته الى قديم أو انتهى بواسطة صفات لا تنتهي وأجيب بأن المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة
الغير الناقصة بذاته تعالى وأما أحقال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقد أشار الى بطلانه بقوله واعلم أن هذا

من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قبل
 هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد نفرد به المصنف رحمه الله تعالى
 (وان شئت قلت) في اثبات كونه قادراً (لو كان الباري تعالى موجبا بالذات ثم قدم الحادث
 والثاني باطل) بإطلاقنا ظاهرهما (و) أما (بيان اللازمة) فهو ان أثر الموجب القديم يجب أن
 يكون قديماً اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلّف عن الموجب التام
 وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تتسلسل) أي
 ثم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال)
 الذي أشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم بأحد طريقين الاول ان يبين حدوث
 ماسوى ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لو لا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه
 موجبا قديماً مختار ليس يحسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا
 يلزم من ايجاب الباري لحدوث (و) أن نين مع ذلك أيضاً (انه لا يجوز قيام حوادث
 متعاقبة لانه لما بذاته) اذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث
 مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت
 حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ملائمة لانه
 بذاته ثم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الواحد القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل

الاستدلال الخ (قوله) واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت جعل الشارح لفظ هذه الاشارة
 الى الاستدلال الأخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح القاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين
 معام انه لا رد حيث ذاعتراضه الذي سيذكره بقوله ولتأمل أن يقول الخ اتباعا للشارح الا بهري فانه تنبيه
 المصنف فالظاهر ان ما ذكره معام عنه ولانه جعل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرّد الذي نقله
 من الا بهري في الاول ومن الين أن لفظ هذا لا يكون اشارة اليهما معا الا بالتأويل فجعله اشارة الى القريب على
 ما هو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به الى القريب (قوله) وان بين مع ذلك ايضاح) فان قلت لم يخص في
 هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لانه لما بذاته بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لانه لما بذاته بصفاته
 بذاته تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الموجب يلزم أيضاً يختلف حال قلت لعل السرفي ذلك أن عدم جوازها
 متين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افرادها بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث
 للمتعاقبة لانه لما بذاته بصفاته تعالى بالذات القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه في الطريق الثاني وأما
 قيل في بيان تين عدم جوازها ما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدمها مطلقاً كما هو المشهور وذلك
 المطلق مندرج حيث ذاعتراضه ماسوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير

الحوادث فان الصادر منه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعا لا امتناع التخلف عن اللوجب
فان كما عرفت (الثاني) من الطريقين (أن نئين في الحادث اليومي أنه لا يستند الي حادث
مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بمركبة ثمة) اذ على تقدير هذا الاستناد
بإزاء أن يكون للبدا الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة
استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث جوزوا
التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين
عالمى القدم والحادث فانها ذات جنتين استمرار وتجدد ف باعتبار استمرارها جاز استنادها
الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث من المبدأ القديم واذا لم
يجز هذا الاستناد فلز كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة
أو غير واسطة قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا ولقائش أن يقول
ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته
أو جاز تماثل صفاته الى التامى لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف عن المؤثر التام أباعلى
الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القدم مختارا كما مر وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث

النهاية بدون أن يشترك في امر كلتي التلازم قدم المطلق فيصح الاشتراط فيه تاسل (قولهم) فانها ذات جنتين
استقرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استقرار الحركة استقرار الحركة البسيطة أعني الحركة بمعنى التوسط فانها في
كل وقت امر واحد متخفى مسفر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها واسطة
عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها تكون مسفرة أو حادثة
فلا حاجة لحل مرادهم بجهة الاستقرار على استقرار ماهية الحركة بل يجب أن يصمد على استقرار ماهية الحركة
بالحقيقة أعني تلك الحالة البسيطة وتاويل عبارات الشعرة بباردة الاولى بمفروض الحق امرهين وجبت ان يسل
كلامهم ببراءة برهان التطبيق في الاوضاع لافى الحركات كما يدل عليه كلام التلرخ (قولهم) قد تم هذا الاستدلال
بهذا الطريق أيضا) لا شك أن الطريق الثاني غير وافي اذ لو لم يجوز ما أشير اليه في هذا وجوز ما أشير اليه في
الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظ أيضا وحصر اهتمام في كونه بالطريق الاول حيث قال
ولتأمل أن يقول ذلك البرهان البديع أيضا لا يتم الا بالطريق الاول اجماعا الى هذا اللهم الآن يكون القول بأن
الاستدلالين بالطريق الثالث الراسخ حيث وافقنا لنصم على عدم قدم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى
عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى (قولهم) أو جاز تماثل صفاته تعالى الخ) قيل عليه توقف
البرهان المذكور على امتناع قدم سواء تعالى سلم أو ما توقفه على بيان امتناع تماثل صفاته الى لانتهائى ضمنوع
لانه لو تماثل صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل فتدريج في الامر الثالث وأنت خير بان ذلك كور في البرهان
البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الأمور والموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يتدرج

إلى الموجب بتأنيب حوادث لا تنأى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الآخر من مؤثره للجواب التام لأن مؤثره إما غثار مع كون الباري تعالى موجبا وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى (وأنت بمبدأ حاضرك بما تقدم) من الباحث (خلق بأن يسهل عليك ذلك) أي بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه وتعالى فيما مر من المسالك التام في حدوث العالم مطلقا أعني مسلك الامكان أو المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المبررات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي (احتج الحكماء) على إيجابه تعالى (بوجوه) كثيرة أقواما ماصرح به المصنف وهو عنه قوله (الاول) لانه الذي عليه يمولون وبه يصولون وتقرره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا إذ (تعلق القدرة) منه (بأحد الضدين) للقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عدا ذلك من الاشكال والالوان (أما ثانيا) بلا مرجع وداع (فيستغنى للممكن عن المرجع) لأن نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وإنه يسد باب أثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ ان يرجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجع (وأياضا يلزم قدم الآخر) لأن لاؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لأن الواجب ازيل وكذا

تعاقب الصفات فيه على أن المصنف قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني أعني قوله وان شئت قلت مع أنه ذكر ثانيا أن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه ففرض الشارح أن البرهان البديع يشارك في هنا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكره فان قلت اذا كان بيان لزوم التوقف في البرهان البديع وزوم فهم الحادث في قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوما منه فأى حاجة الى التصريح بأن الدليل الثاني أو الاول انما يمكن تركها قلت كما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل قويا يصحح بأن تمام الدليل موقوف على ابطاله وأنه قد اُزيل فيما سبق احقما بشأنه ولا يخفى في ذلك (قوله) لانه الذي عليه يمولون وبه يصولون (توجه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سبعا بمبدؤ قوله بوجوه يستدعي ظاهرا أن يورد بمبدؤ الثاني والثالث هذين العنوانين ولذا قال الكرمانى في شرحه أن المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيلزم كرفي الكتابين من تأنيبهم بالتبصيرة هكذا أحج الحكماء بأن تعلق الخ (قوله) اذ تعلق القدرة اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجوده والتقدير بكذا عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل يمكن كايضا (قوله) اما ثانيا بلا مرجع وداع (اذ داخل قولهم لقاتها على نفي سبب شخص في تعلق القدرة بأحد الطرفين مع أنه يساوى قطعا بالطرف الآخر لا على نفي المرجح بل المرجح لم يتدفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب مختلف باختلاف الشق الثاني بالمعنى المقابل لما أريد من الشق الاول والتزام التسلسل في التعاقب كما تصف في إيمان الممكن وأما القول

قدرته وتلقاها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واما لاقاها فيحتاج) لتلقاها به (الى مرجع) من خارج ومع ذلك المرجع لا يجب التمسك والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجع آخر (ويلزم التسلسل) في الرجعات (والجواب) تختار (ان تلقاها) بأحد المقدورين (انما هو بذاتها) لا بأمر خارج وليس يحتاج لتعلق ارادة المختار بأحد مقدوره الى داع (كما بينا في طريقي الحارث وقد سعى العطشان قولكم) أولا (فيستغنى الممكن عن المرجع فلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوره) على الآخر (بلا مرجع) وداع (ترجيح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجع) للؤثر فيه اذ بينهما يوجب بعبه كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر قادر (بلا مرجع أى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجع أى بلا مؤثر أصلا مقارنة ظاهرة ولا يلزم من محته محته) أى من محته الأول محته الثاني الا يرى أن بدية العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى محته أحد من العقلاء

بأنه الطلق اعتبارى لا يحتاج تجده الى سبب مؤثر فيه أن كل أمر متجدد وجوديا كان أو عديميا يحتاج الى سبب ينضمه بوقت تجده كأمصر به الشارح في مواضع (قوله وأيضاً يلزم قدم الار) وأيضاً يلزم أن لا يصح التزك ويلزم الايجاب كما يشاء اليه في: بحيث الإرادة (قوله وكذا قدوته وتلقاها) الظاهر أن قوله بإزالة التعلق المذكور بناء على أنه لازم من كونه لذات القدرة القدمة بزعمهم العاقل (قوله لان أثر القادر حادث اتفاقا) قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلتسرع كونهما واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة (قوله وخصوصاً على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الأثر كاسبق مع ما فيه (قوله والجواب أن تلقاها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنياً على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما توهم من ظاهره فإنه مع كونه مخالفاً للشهر وسببتم للاستثناء عن اثبات الارادة بل المراد في لزوم الداعي كما صرح به سابقاً ولا حتماً واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج لتعلق ارادة المختار بالرجع أن الظاهر خيستند وليس يحتاج لتعلق قدرة المختار بالاعتق بى لم يصح بكون الشخص هو الارادة وانكتى بالاشارة كغالب الشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام اقتدار تعلق القدرة الى مرجع وسنعم لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجع هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من هذا أولى مما قال في المواقب اقتداء بالامام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليست (قوله ولا يلزم من محته محته) قال رحمه الله ولما قيل أن يقول المال في صورتين واحداً فنقول انما صافى الفاعل بأحد الترجحين دون الآخر ترجيح بلا مرجع فان قيل المرجع هو ارادة أحد هادون الآخر قلنا فاذ شغل الكلام الى الارادتين وحسبنا يلزم الترجيح بلا مرجع وقد أشرنا الى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تنصل (قوله أحسن العقلاء) كما نعرض ذى سقر ليس واتباعه انقباضاً بل بأن وجود المعنويات بطريق

ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جما مجوزونه (وربما) يختار ان تعلّقها لالتدائها
 (و) يقال الفصل مع الداعي أولى بالوقوع ولا يختص الى الوجوب (فلا يلزم الايجاب ولا
 يحتاج أيضا الى مرجع آخر ليقاسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التي لم
 تقته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) تأيلا (يلزم قدم الاثر
 قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذ نسبت
 الى الازمنة سواء. وأما القادر) الذي هو مؤثر تام (فيجوز أن يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك
 الوقت) الذي أوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة
 العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والذلة للوجبة الا يرى ان كل أحد يفرق بين كون
 الانسان مختارا في قيامه وقوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجع
 لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره
 ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجع الحادث للمدين
 وايجادها في وقت معين وان التغيير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت
 واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا أن للمصنف أورد في صورة السؤال فقال
 (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل) على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت

الاتفاق بناء على شبه مرّة ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء (قولهم) وبما يختار قيل الباعث على
 توسيط جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب أحد المتقابلين من
 الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذا الظاهر ان كلام من الوجهين
 ملحوظ بالاستئلال في ابطال الشق الاول على أن دفع الوجه الاول إشعارا بتدفع الوجه الثاني فليست
 (قولهم ولا ينسب الى الوجوب) قبيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضربا ولا ينفعه فأى
 فائدة في نفيه وادعاء كفاية الأولوية والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تلقى القدرة معه فيقول
 الى الايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما أشهر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما
 نحن فيه فان عني عدم المناقاة هناك عدم وجوب تلقى الاختيار وان وجب الفعل بعده

(قولهم) وأما القادر الذي هو مؤثر تام (اشار الى اخذ الاختيار به معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس. وثرائنا ما
 (قولهم) بالايجاد في ذلك الوقت) الظاهر انه متعلق بتعلق ويحصل أن يتعلق بالايجاد وقد سبقت الاشارة الى
 الجنى (قولهم) بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان برادى السبب السبب
 الخاص ههناو بل مرجع في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجع المرجع الخارجى الذي يسمونه بالداعي

(قولهم) فقال اذا كان قدرته تعالى الخ لا ينسب أن المناسب للسياق أن يقول اذا كان قدرته وادارته كما اشار اليه
 الشارح بقوله وتقريره أن يقال لكن المصنف لم يتعرض للارادة ثمة وأن تلقى القدرة باضهام الارادة

متبين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحيثه (فأي فرق) يكون (بين اللوجب والمخادر
قلت للفرق) يتنما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة
والارادة به لا وجوب ذاتي) كما في اللوجب بالذات (ولا يتمتع عقلا تعلق قدرته بالفعل
بدلا من التترك وبالعكس) وأما اللوجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويتمتع في الآخر عقلا
ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت
والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها مارة ولا يوجد
أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين اللوجب والقادر في ذلك
بل في أن شرائط التأثير في القادر سرية التأثير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كانت
شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ماسواه فان ذاته تمتنع عليه
التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلا واجيب عنه بمنع امتناع التأثير في تعلق قدرته
وارادته وتأثيره المنفرد على ذلك التعلق (فان قيل لا هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال
(القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانه لو تعلقت بأحدهما فقط كانت إيجابا لا قدرة
(والعدم غير مقدور لانه لا يصلح أثرا) لكونه نقياصا فانه لا يستند الى شيء وحيث لا يكون
الوجود أيضا مقدور افلا قدرة أصلا (قلنا لا نسلم ان عدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا)
فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه)
أي كون عدم الدم لا يصلح أثرا (فالقادر من ان شاء فصل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء فصل

فالتعرض للأول تعرض الثاني وهذا قد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثير ليس بمبايلا من أصول
التكليم قلنا ذكر (قوله) انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغي ان يراعى أن هذا قد انزعجت مذهب التكليم في قدرة
الواجب تعالى عن مذهب الحكم وهو أن له عدم الشيء ولك أن تقول قوله ولا يتمتع عقلا الخ) يكفي للغير فان ما
ذكر تمتنع في اللوجب بالنظر الى الدليل المقيد للوجوب تعلق مشيئة بأحد الطرفين بخصوصه (قوله) ويقرب من
هذا ما قد قيل الخ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب باب الاربعين فالتصديق في الحكم الى
الفلاسفة والحجج المشار اليه بقوله واجيب عنه هو التكلم (قوله) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته (فان
قلت الكلام في المقدورية لا المداولية وثبتت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فان الممكنات الازلية معلولة لا
مقدورية قلت هذا لا بد على الشارح لان المصنف علل في المقدورية بأن الدم لا يصلح أثرا بل يقل لا يصلح أثر
للقادر ولو حل كلامه على هذا المكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا ثم لو كان مبنى تفهيم
مقدورية الدم أن لا يتصل بغيره الجواب المنفي أصلا (قوله) فالقادر من ان شاء فصل وان لم يشأ لم يفعل (فيه بحث

(العدم) فإن العدم ليس اثرا مفقولا لقادر كالوجود بل معنى استناده اليه أنه لم يتناق مشبته
 بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو القى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل
 لم يفعل لأن استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدونه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون
 عدمه اذ لم أزلها ففروع على اثبات القدرة كما هي (عندنا) احدى أن تكون صفة زائدة
 على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا لا كانت) حادثة فيلزم
 قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت أيضا (واقعة) أى صادرة عن الذات (بالقدرة
 لما مر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث
 وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لأن القدرة الاخرى حادثة أيضا
 اذا المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة الى
 ما لا يتأهي وهو أيضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدرة الممتدة
 القديمة بناء على القوم الاول (الى الذات اما بالقدرة أو بالانجاب وكلاهما باطل أما الاول
 فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلان نسبة الموجب
 الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت
 القدرة الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم التراجع بلا مرجع كما
 ذهب اليه أبو سهل الصمائي وهو باطل لأن وجود ما لا يتأهي محال مطلقا وقد تبين لك
 ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك
 لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا معبر الى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه الا
 الواحد) ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأييد الذات فيها لا يمكن أن يكون
 بالقدرة والاختيار كما نهت عليه بل يجب أن يكون بالانجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة

لأن ما لم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه انه ما يشأ فيفعل وليس أثر القدرة بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأن
 المراد ما يشأ من شأنه المشيئة ذلك يخرج الموجب (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) انما حكم بأولوية هذا دون بطلان
 ذلك لجواز ان يقول بأن شاء استقراره لا يفعل على حذف المضاف فاللازم تبعه واستقرار العدم لنفسه لكن
 ثبوت هذا التبع يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات الغسانية (قوله والا كانت
 واقعة بالقدرة) لايصح انه لا راجح لبطلان تسلسل الحوادث التي يستند بها الحادث الى الموجب القديم على
 بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم
 بلزوم صدورها بالانجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى

بلايجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف مذهب إليه . يجتوا الصفات (الثالث)
بقدرته تعالى غير متناهية) أي ليست موصوفة بالتناهي (لا ذأنا) لا تلقا (اما ذاتان لان
التناهي من خواص الكم (ولا كم نمة) اذا القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي
(واما تلقا فمناه) أي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه
(ان تلقا لا يقف عند حد لا يمكن تلقا بغيره) أي بما وراء ذلك الجسد (وان كان كل
ما يتعلق به بالفعل متناهي فمقلاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه
الاحكام) الثلاثة التفرعية (مطردة في الصفات كلها فلا نكرها يعني ان كل واحدة من
سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصنة العلم قديمة واحدة وغير متناهية
ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تلقا بالفعل والارادة
أيضا كذلك لكن تلقا غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة
ما يناسبها من الاحكام المنفردة فلا حاجة الى التكرار (فتيه) القدرة صفة زائدة) على

فامل (قوله) لم يصدر عنه صفة أخرى (والازم أن لا تنصير الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع
الاعداد على السوية وهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه في مأمدا القدرة ان أمر الموجب
بمحدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتتعدد بحسب اختلاف النوع الواحد
كالقدرة مثلا فان تكرره حسب تكرر عمله ولا تكرره على انك قد عرفت في مباحث العلل والمعلول ما في اعتبار
الكثرة بحسب الماهيات القابلة فخرج اليه (قوله) أي ليست موصوفة بالتناهي (اشارة الى أن القضية السابقة
سائلة لا بمدولة فان اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضا الا الكم الذات أو بالعرض

(قوله من الكيف) قدم في مباحث الكيفيات النفسانية أن القابل يثبت القدرة للواجب لا يعطها
مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف هنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته
وان لم يكن من الاعراض وهذا التعريف في المقصود اذا التناهي فرع قبول القسمة (قوله هو اثبات اللاتناهي
له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المتفصل اعني المدلول بتعدد التعلق بتعدد المتعلقات
فيصفتها ما هو من خواص الكم (قوله وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهي) أي ما يتعلق به بالتعلق
التأثيري وأما ما يتعلق به بمقامه فهو غير متناهية وقد أشرنا الى التعلقين في سابق (قوله مطردة في الصفات
كلها) ليس المراد بالمراد الاحكام الثلاثة التفرعية في الصفات كلها تساويها فيهم من كل وجه كيف والحكمة صفة
حقيقية غايية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتبارها بل الحكم الاخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب
التناهي واليهما شار ب قوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المنفردة (قوله فلا حاجة الى التكرار) وان
وقع تكرار في بعضها وتوطئة لفائدة أخرى كما حال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذهب

الذات (لما يثابه) من إثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد نتجح المعتزلة على نفيه بوجهين الأول التقدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تقيده بالعلة المشتركة ولا مشترك) ينهما (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام) لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا (والجواب أن التعليل بالمال المختلفة جائز عندكم) فإن القبيح حكم واحد وقد علموه تأوة بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا إلى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معاملة عندكم بخصوصيات المراتب (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) تقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتهدى الحكم إلى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب أن كانت) القدرة (مثلا) أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (خلق الأجسام) كتظيرتها (والا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

انحصر (قوله وقد نتجح المعتزلة) نقل عنه روجه الله تعالى أنه يلزم من هذا أن لا يكون البارئ تعالى قادرا أيضا وهم لا يقولون به وقال الأستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بأن يقال الذات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام إلى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لم يرد عدم تحقق ذات الواجب وأما ما ورد النقص بالبع والبصر وهو ما لا ينشأ عنها على تقدير تسليم المعتزلة بثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى أن يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح لخلق الأجسام لعدم بطلان الثاني بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها بمنى من شأنها أن لا يحدوها وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير مخالفة لخلق الأجسام والحال كذلك عندكم يقول بمخالفة ذاته سائر الذات وليس بشئ بل اللازم حيث لا تصلح ذاته الخصومة لذلك لأن خصوصيات ذوات الممكنات أعمل لذلك لكونها ذاتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فليتأمل (قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المسمى بالمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمرا موجودا في الخارج (قوله في الغائب أن كانت القدرة مثلا الخ) الظاهر أن المراد بالمخالفة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه أن الأمر الدالقة الحقيقة لا بد أن تغاير بخصوصية قلما فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ الحكم بخصوص وقد تحصل التثنية على الاتحاد في جميع الصفات

﴿ البحث الثاني ﴾

في ان قدرته تعالى تم سائر الممكنات أى جميعها (والدليل عليه ان اللغزى للقدرة)
هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للتدورية) هو (الامكان) لان
الوجوب والامتناع الذاتيين يحلان للتدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
واذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها (وهذا الاستدلال) بناء على ما ذهب اليه أهل
الحق من ان اللدم ليس بشئ وانما هو نقي محض ولا امتياز فيه) أصلا (ولا تخصيص)
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة
و) من ان المدوم (لامادة له ولا صورة خلافا للعكاه والالم يمتنع اختصاص البعض
بمقدورية) تعالى (دوت بعض كما يقوله الخصم) فلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون
خصوصية بعض المدومات الثابتة للتميزة مانعة من تفاق القدرة به وعلى قانون الحكمة
جاز أن تستمد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى
جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد أيضا من نجاس الاجسام لتركبها من الجواهر
للمرة التامة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لاوادة الفاعلى المختار اذا
مع مخالفا جاز أن يكون ذلك الاختصاص لقواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها
﴿ واصل أن الخالقين في هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو أعظم

مع الاتحاد في الحقيقة ولا يثنى بعده) ﴿ قوله تم سائر الممكنات أى جميعها ﴾ يعنى أن كل موجود سوى صفاته
صلى واقع قدرته ابتداء بحيث لا يؤثر فيه سواء وان توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاد
المرض على ايجاد لعله لا يتنازع قيامه بنفسه وسيجئ في مباحث التوليد أن الاحتياج في الحقيقة للمرض
لان الله سبحانه محتاج في ايجادها الى شئ فلا محذور ﴿ قوله والمصحح للتدورية هو الامكان ﴾ قد سبق ما فيه في
شرح البداية في نظريه ﴿ قوله وعلى قانون الحكمة جاز أن تستمد الخ ﴾ قبل لاشك أن في زمان استمداد
المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستمداد فلا ينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن
وانتخير بأن الاستمداد بالخصوص اذا كان شرطاً لحدوث ممكن بخصوص ولم يتحقق ذلك الاستمداد ادا صلا
يتأن ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد منها وهو تأنى الابداء والترك نعم بعد تحقق
الاستمداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا يجزم الغلاب من وجوب الفرض حينئذ قطعا مل
﴿ قوله قيل ولا بد ايمان نجاس الاجسام الخ ﴾ فان قلت لو لم الجانسان فلم لا يجوز أن يكون خصوصية بعض
الاجسام مائتة لخصوصية بعض المدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستتدة حينئذ
لا الى القادر المختار فله أن يمدها ويرجع خصوصية أخرى لانها القدرة اللهم الا أن يقال الخصوصية اذا كانت

الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه)
 تعالى (واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والبواقي
 صادرة عنه بالوسائط كما نرحناه) من قبل والجواب منع تولم الواحد لا يصدر عنه الا
 الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه * الفقرة (الثانية المنجمون ومنهم العاصية قالوا
 الكواكب) المتحركة بمحركات الافلاك (هى الدورات أمراً) فى حالتها هذا (الدوران الحوادث
 السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف تلك القمر وجوداً وعدمها (مع مواضعها) أي مواضع
 الكواكب (في البروج وأوضاعها) بعضها الى بعض وإلى السفليات وأظهرها ما نشاهد
 من اختلاف الفصول (الاربعة) وما يتجدد فيها من الحر والبرد والافتدال بواسطة قرب
 الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيها بينهما (وتأثير الطوالع) في الاليد بالسعادة
 والنحوسة (والجواب ان الدوران لا يفيد المليية سيما اذا تحقق التغلظ) كما في توأمين
 أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من
 التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عند
 اتفاق قبا بينهم (و) سيما (اذ قام البرهان على تنصيه) فان البراهين القليلة والثقلية شاهدة
 بأن لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف وتقول لهم) ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم على
 قواعدكم لانكم (قد أدعيت ان الافلاك بسيطة فاجزأها متساوية) في الماهية (فلا يمكن)
 حينئذ (جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جعل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو البلية

من المشخصات وأعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم تعلق القدرة بإيجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص
 لكن كون هذا القدرة منافية للمعوم القدرة محل بحث (قوله الأولى الفلاسفة الخ) فان قول الفلاسفة والمعتزلة
 لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدم من المتألفين في شعولها قلنا المراد بالقدرة القادرة أى كونه تعالى قادراً ولا
 خلاف للمعتزلة في ذلك وكذلك الفلاسفة لكن معنى لاننا في الإيجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن
 نفى عموم القدرة قد يكون بنفى أصلها وقد يكون بنفى وصفها كما يجب مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد (قوله
 الثانية المصمون) قال في شرح المقاصد الظاهر أن ما نسب الى المجمعين هو مذهب الفلاسفة الا انه لا يعرف
 مذهب المجمعين في مبادئ الافلاك والناصر وثابت القول والغوس وكون البارى تعالى موجبا أو مختارا
 جعل فرقة أخرى من المتألفين (قوله ومنهم العاصية بالهمزة من صيا الرجل صياخرج من دين الى دين) (قوله
 وتأثير الطوالع) فان الكواكب الذى هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في
 السعادة ومتى كان في الال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا (قوله كافي توأمين) قد يجب عن ذلك بانهم لا
 يدعون كون الأوضاع الفلكية علم تام بل لا استعداد المراد من دخل عندهم أيضا فله مادة أحداث التوأمين تختلف

الاتحكاك بحثا) وكذا الحال في جعل بعض البروج يتألكوا كب وبعضها يتألكوا كب آخر
وفي جعل بعض البروج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعوها فانها كلها
على تقدير البساطة تحكيمات محضة (ثم تردد وتقول ان الفلك ان كان بسيطا فقد بطلت
الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك (بسيط فحركته
بسيطة) متشابهة في انفسها (فالحركات المختلفة) والملاحظة والرصودة منها (تقتضي حركات
مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها
حركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت (الاحكام) النجومية لانها مبنية عليها
على الهيئة المتخيلة لهم والا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا زوج فكيف يثبت
لها احكام) مرتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الساحة
(فالبروج مكوكبة) بالتواب المتخالفة في الطائع (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس
البروج المتوافقة الطبيعية بل (يقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها عنها) ومسامتها
وعدها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من
التواب المركوزة في البروج (لا نقول البروج كما عرفت فمتبر من تلك الاطلس الذي
لا كوكب فيه على رأيهم) وان أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار
السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم فان قلت البروج
للمتبر فيه وان كانت غالية عن الكواكب الا انها تسمى كواكب متخالفة الطبايع وهذا
التدرك لا لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامحة بالحركة
البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول
(اختصاص كل كوكب بحزمه) معين من اجزاء الفلك (ببطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت
بتسطة لزم الترجيع بلا مرجع وعلى هذا (فيمود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المتخيلة
وما يترتب عليه من بطلان الاحكام * الترفة (الثالثة الثنوية ومنهم الجيوس) فاتهم (قالوا

مادة الآخرة الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره (قول من السيارات وبعدها عنها) انما قد رصدها للقراب
ولم يجعل العبرة على قرب بعض التواب من البعض لأن العبرة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على انه
لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضهم مع بعض لسكنية طبايعها فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات
فلا خلاف آثارها باختلافها كما صرح به (قول يبطل بساطة الافلاك) اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى
طبايع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما بينها المنسوب اليه عمالا يقل وان كان المنسوب أمور متخالفة

انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا مما (فلذلك اُبتوا اليه كما مر تفصيله)
 (والجواب انا نقول التالي) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانما لا يطلق لفظ
 الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القدرة والاختيار) مع كونه خالقها (لاحد الامرين
 اما لا نه يوم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير أى ذلك مقتضى تميزه أى
 طبيعته (والغالب على هجيره) أى ذابته وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماه
 الله تعالى توقيفه) • القدرة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل) (القبيح لانه
 مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تزيهه تعالى عنه (والجواب انه لا يبيح
 بالنسبة اليه فان الكل ملكه) فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد (وان سلم) قبيح الفعل
 بالقياس اليه (فنأيت عدم الفعل لوجود الصارف) عنه وهو القبيح (وذلك لا ينفي القدرة)
 عليه • الثروة (الخامسة) أبو القاسم (البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعله لانه
 اما طاعة) مشتتة على مصلحة (أو معصية) مشتتة على مفسدة (أو سفه) خال عنهما
 أو مشتت على متساوين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) أي ماذ كرتوه من

الحقيقة (قوله والا لكان خيرا شريرا مما) لا يخفى أن دليلهم على تقدير ثبوتها لا يثبت فندعاهم لانه انما ينفي فعل
 الشر والمدعي في القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر التبر الفاعل إياه لا يكون تميزا (قوله والجواب
 اننا نعلم التالي) هذا على تقدير أن راد بلخي خالق الخير والشرير خالق الشر وأما أن راد بلخي من يخلق شره
 على شره بالشرير من يخلق شره على شره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل لا نكتفي ههنا بما ذكره
 (قوله مقتضى تميزه والغالب على هجيره) التمييز بالتون المفتوحة والهاء المهملة والراء الموحدة على وزن فعلة
 والمجبر بكسر الهمزة والجيم المنبذة وقبح الراء المهملة وفي لغات أخرى وهي المجبر على وزن التفسير والاهجيري
 بكسر الهمزة وفتح الراء وهو جر يكسر الهمزة والراء وتشد يد الياء (قوله لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم
 السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذ لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضي
 وجود ذلك الفعل ليحصل حسنة الكثير وان لم تكن القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على
 سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذ لم يكن كلامهم في القبح المطلق أو الذي جهة قبحه كبيرة راجحة (قوله وذلك لا
 ينفي القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ القدر وعندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدورا على تقدير تسليم
 القبح بالقياس اليه تعالى لم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما يلزم من الامتناع الغيري
 أعني من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لانه نفسه فلا يتناقى الامكان الذاتي الكافي في المقدورية (قوله
 قالوا لا يقدر على مثل فعله) حتى لو سلم جوهرا الى خير وحركة العبد الى ذلك الميزان يتقابل المحركان
 (قوله أو سفه حال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال عبرة قالوا ما ليست على ما ينبغي لان

صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودوا عينا
 (وأما فعله تعالى فتره من هذه الاعتبار) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل البعده مجردا
 عنها فان الاختلاف بالمواضع لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لائقا أن يقول ماصدر
 عنه من أمثال أفعالنا أن يشتغل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنها وعلى التقدير يكون
 متصفا بشئ من الاعتبار المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو) أى ذلك المثل الصادر
 عنه (خال من الفرض كسائر أفعاله) للزعة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة
 أو مفسدة (ولا يلزم) من عدم ثبوت الفرض (البت) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل بمن
 شأنه أن يتبع فعله الفرض لا بمن تعالى عن ذلك * الفقرة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر
 على عين فعل البعد بدليل التماثل وهو انه لو أراد الله تعالى فعلا) من أفعال البعد يوجد فيه
 (وأراد البعد عدمه) منه لم (اما ونوعها فيجتمع التقيضان أو لا يؤيدها فيرفع التقيضان
 أو ونوع أحدهما فلا قدرة للأخر) على مراده وللتقدير خلافه (لا يقال يقع مقدور الله لان
 قدرته ام) من قدرة البعد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الإنسان (لانا نقول
 معنى كون قدرته أم تملتها بنير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فعلا في هذا المقدور
 سواء) فيتناوبان فيه (والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع
 ما تقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويها في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من
 البعد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة البعد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية
 فلم يثبت فيه نوع عجز وذلك يناقض الألوهية دون البديهة

﴿ المقصد الثالث ﴾

في علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول في إثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء

البعث وان جاز أن يجعل شاملا للبحث فلا يخفى في جملة المسئلة أيضا وجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح
 (قوله أو يخلو عنها) الظاهر انه أدرج فيه المشغل على التساويين منها بناء على انه أراد بالمصلحة والمفسدة
 الجمعة منهما أو الثابتة فالملو عنها يشمل صورتين كالإيجتي لكن افرد بالذكر فيما سبق زيادة التوضيح
 (قوله فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه مشغل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشغل على
 المصلحة طاعة بل هي امتثال وتطهير ولا يتصف به فعل الرب (قوله بل الله تعالى أقدر عليه من البعد) هذا الكلام
 اعلم فيشئ اذ ثبت أن القدرة مقولة على ما نحن بالتشكيك وأما اذا كانت متواترة فلا (قوله البحث الاول في
 إثباته) قد استدلل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة إلى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عمن شأنه ذلك جهل

وانما ناهى شريعة (من قدماء الفلاسفة) لا يلبأ بهم وسند كره لكن السلك (في اثبات كونه تعالى عالما) مختلف أما المتكلمون فلم يسلحوا الا بالاول ان فعله تعالى متقن (أى حكم خاله من وجوه الخلل وشمتم على حكم ومصالح متكررة) وكل من فعله متقن فهو عالم أما الاول (اعني اتفاق فعله) فظاهر ان نظري الاتفاق والانفس وتأمل ارتباط الدلويا بالسلطات سيما (اذا تأمل (في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويدين على ذلك علم التنزيح ومنافع خلقه الانسان وامضائه التي قد كبرت عليها المجلدات وأما الثاني) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضروري وفيه عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن الفاظا عذبة وشيقة يدل على بمان دقيقة وثقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم فان قيل للمتقن ان اردت به اللواتق للمصلحة من جمع الوجوه فمتوع) ان فعله تعالى متقن (اذ لا شيء من منردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفصلة ما) ويتضمن خلا (ويمكن تصوره على وجه أكل) مما هو عليه (أو اللواتق) للمصلحة (من بعض الوجود فلا يدل على العلم) اذ ما من امر الا ويمكن أن يتفنع به منتقم سواء كان مؤثرا عالما أولا كاحراق النار وتبريد الماء (أو أمراً ثالثا فينه لنا) بما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول أيضا (انه) أي ذلك على اثبات علمه (متقن) بفعل النحل تلك البيوت المسددة) للتساوية (بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه أوسع من) الثلث و (المربع) والخمس (ولا يقع بينها) أي بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين

والجمل نقص يجب تزييه الله تعالى عنه فوجب نبوت العلم العالم وهذا ظاهر اذا ثبت أولا كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه تعالى (قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يفتي أن اتقان الفعل وكذا القدرة للفاعل اتقان على انكشاف المفعول للفاعل وأما ان الفاعل مقتسجودة زائدة على ذاته فلا (قوله علم بالضرورة) ان كاتبه عالم (الكتابة يقال في عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا بالخط (قوله لانه أوسع من الثلث) أي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط الثلث وأخوه مثلا كان المسدس أوسع منه (قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات ومساوها) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما أشار اليه في أول مسوقه الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلوا الفرج بخلاف سائر المثلثات يدل على عكس ذلك فيهن خاتمة افغ قلت قد ذكرت هناك ان مرادهم المسدسات اذ كانت متفاوتة في المقدار ينهم خلوا الفرج وان لم ينهم اذا كانت متساوية فيه وأما

للدورات وما سواها) من المضامات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يبرهنه الا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك المنكبتون تنسج تلك البيوت) وتعمل لها سدَى ولحمة على تناسب هندسي (بلا آله منع أنه لا علم لها) بما يصدر عنها وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتن (ما شاهد من الصنيع الغريب والقريب العجيب) الذي تخبر فيه المقول ولا تهدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم غلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم و) (الجواب عن الثاني) أنا لا نسلم عدم علم النحل والمنكبتين بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفمل الصادر عنها أو يلهمها حالا خلا ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منها ﴿المسألة الثانية﴾ انه تعالى قادر بما سر وكل قادر فهو عالم

الربعات فلا يلزم فيه ذلك أصلا لا بمرادياتي التفريق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك وفيه ههنا وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فقد ههنا أن يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكرناه هناك بقي الكلام في ان الملك يدخل في عوم ما سواه واعلم انه مثل المسدس كما بيناه هناك ولا قرينة لاستثنائه (قوله والجواب عن الثاني الخ) وفي ابتكار الافكار ان هذا الجواب عنه من يستعرف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عند ان الاحكام والاتقان ليس مستند الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف اعلم بتعرضه لان الكذب أيضا يقتضي العلم بالمكسوب القصدي كجدل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضا (قوله لجواز أن يخلق الله تعالى) انما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الاتقان يغيب جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والافلاحة لا القطع بعده بعد تسليم امكانه فالتأثير في منع المبني وادعاء علمهما أيضا للاتقان فلهما

(قوله الثاني انه تعالى قادر الخ) قال في شرح المقاصد المحققة من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أو كذا وتوحي من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها سبوا الاصبا وهو انه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود و إيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فلا محذور كابل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الايمان انه قادر عتار اذا لايجاب من غير قصد لا يدل على العلم بقرينة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطالب ويرد عليه ما قيل من أن لتأني تدفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما أن يكون قديما أو حادنا والاول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني أيضا باطل لان استناد الحادث الى الموجوب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالة كون هذا الكلام دليلا على قدرته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لأنثبت بهذا الكلام بطلونه ولا يجعل قدرته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم

لأن القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الاعمى العلم (لا يقال) كون كل قادر حالاً ممنوعاً إذ (قد يصدر عن الثائم والناقل) مع كونها قادرون عند المنة وكثير من الاشاعرة (قل قليل) متقن (أخافوا) وإذا يواز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكمه مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لأننا نقول لاسلم الملازمة إذا الضرورة فارقة) فإنها تجوز صدور قليل من المتقن من قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلم) في إثبات علمه تعالى (أيضاً مسلماً) للمسالك الأولى أنه مجرد (أي ليس جسماً ولا جسمانياً كما مر في التنبيهات) وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكتابات وقد برهننا (فيما سلف) على المتقدمين المسلك الثاني أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ماعده أما الأولى فلأن العقل حضور الماهية المجردة) عن اللاتقي المادية (لشيء المجرد) التقسيم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته (وأما الثاني فلأنه مبدأ لمساواة) أي لجميعها بواسطة أو بدونها (والعلم بالذات واجب العلم بالمولود) فيكون عالم بذاته ويجبجج مولولاه (ويرد على) المسالك

ما ذكرناه من جملة إلى توسط قوله لا يجوز أن يوجب البرى تعالى الخ إذ يكفي أن يقال من كان فعله متقناً عما يلزم كونه عالماً إذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار (قوله) لأن القادر هو الذي الخ) فإن قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي أن يجعل على المعارضة وهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الإرادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلاً وكثيراً كما أثرنا في غيره من مقاصد القدرة من موقف الاعراض (قوله) قل قليل متقن (أشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان إلى ورود السؤال على المسالك الأولى أيضاً) (قوله) فالسؤال ساقط عنه) أي السؤال بالانعام والفاعل لأن الفعل كالنوم كونه ضد القدرة يجعل أن يكون مراداً ابتداء السؤال بالفاعل (قوله) الأولى أنه مجرد الخ) قيل دليلهم الأول يفيد علمه تعالى بذاته علمه أحصوا ليلاد لهم الثاني يفيد علمه بذاته علمه أحصوا ربا (قوله) وقد برهننا فيما سلف على المقدمتين (أما على الأولى ففي التنبيهات حيث بين أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض وأما على الثانية ففي المرصد الأخير من الموقوف الرابع في أحكام العقل) (قوله) وإذا عقل ذاته عقل بما عدا الخ) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالأولى أما لاثبات العلم المحصول أيضاً كما ذهب إليه بعضهم أو لاثبات عموم العلم المقضي لاثبات أصله على وجه أبلغ (قوله) فلأن العقل حضور الماهية) فيه أن الواجب تعالى ليس له ما عدا عند الحكماء كما مر في أول الأمور العامة اللهم الآن براد الماهية هي تمامها الشيء هو من غير اعتبار الكلية وأعلم أن قوله العقل حضور الماهية محمول على المساعدة عندى والمراد أن العقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق: تنقيته في أواخر أول مقاصد العلم من موقف الاعراض فليست فيه وعلى هذا ينزل الإبرادات فتأمل

(الاول منع الكبرى) القائمة بأن كل مجرد عاقل للمفردات الكلية (وبرهانه) الذي
 نمسكوا به (قد مر ضمنه و) يرد (على) المسلك (التالي) اننا لنسلم ان التعقل ماذ كبريتهم
 ونعرفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك مالم يتم عليه برهانه اذ غايته انهم يدعون
 بالتعقل ذلك (المنى الذي عرفوه به) (ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدوها من أنفسنا
 ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بد له من دليل سلناه) أي سلنا ان حقيقة
 العلم ماذ كبروه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التناثر) بين الحاضر وما حضر هو عنده
 فلا يكون الشيء مالم ينفسه كما اشترط ذلك في الحواس فتمنا لا ندرك أنفسنا مع كونها حاضرة
 عندها غير غائبة عنها (سلناه) أي عدم اشتراط التناثر (لكن لا نسلم ان العلم بالذات يوجب
 العلم بالمعلول واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء
 علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علم ما علم البعيد أيضا لانه معلولها (ثم يلزم ذلك

(قوله) لا نسلم ان التعقل ماذ كبرتم الخ) قيل كيف والحضور نسبة بين الشئين ولم يقل أحد من الفلاسفة يكون
 التعقل والعلم من المقولات التفسيرية لوجوه كون التعقل نسبة لغيره لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى
 يصعب في حقنا دون بعض المجردات (قوله) لكن لا يجوز ان يشترط فيه التناثر) قد قيل يذهب بان العلم بما
 يفهم بالضرورة كل احدا ما يكتبه أو يمايز عن سائر أغبارهم ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه
 الذي هو علم بالحضور عن نفسه سواء كان مجردا أو ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى أن عدم
 غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون أحدهما علما والآخر غير علم قيل المفهوم من
 تقرير الشارح انه حل هذا الكلام على أن التناثر شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى أن يوجد
 حقيقة الشيء بدون لانتفاء شرطه وهو غير مقول فالصواب أن مراد المصنف لا يجوز ان يشترط في حضور
 الشيء الشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم
 لتلك المغايرة لانتفاء ما تحقق الحضور والذي هو حقيقة العلم على الغرض وأجيب بأن الإضافة في قول الشارح
 حقيقة العلم ماذ كبرتمومشمل الإضافة في قولنا حقيقة الهندى الانسان لامتثالها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان
 التام والمقتضى فيكون العلم حصص من حقيقة الحضور ومشر وطالب المغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور
 وجود العلم كاللازم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك (قوله) بجميع لوازمه القريبة
 والبعيدة ثم نوقش فيمن جيع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معولاته بل قد يكون معولا ولا قد يكون علة وقد
 يكون غيرهما أو أجيب بأن اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معول ذلك الشيء
 في الجملة وهو المراد هنا (قوله) واذا علم ما علم البعيد أيضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا صور الملمز ومقصدا
 ويكون العلم بمثل ما علم الشيء يعرفه وحجنته نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قد بدا
 وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لما علمه من الكون ينقطع بانقطاع التصورات القديمة قلت
 فحجنته نقول الدليل الذي ذكره لولم دلالة على علمه التصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه التصدي بمعولاته

إذا علم الشيء الذي هو علة (وعلم أنه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم (أنه وجوده) علم (أنه يلزم من وجوده وجود المعلوم) فحينئذ يلم وجود المعلوم قطعا لكن ماذا كرتهم يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر (فلم تلتزم أن ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم علويكم (تبيينه) مسلكا للتكاملين يفيد أن العلم بالجزئيات كما يفيد أن العلم بالكليات وذلك (لأن الجزئيات) معلولة كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهامعا (وأما مسلكا

فلا يثبت المطلوب (قوله) وعلم أنه موجود وعلم أنه يلزم الخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود هنا إثبات علمه تعالى بنفسه معلولاته الوجودية فإلا العلم بالآخرين مما لا حاجة إليه اللهم الآن يقال لما كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بهما عيار عن العلم بجميع ما لا حصر له جلته عليهما وجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخل في المسمى (قوله) لكن ماذا كرتهم يدل الخ) دفع الجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه أي من الصفات التي منها العلية ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وأنه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي أشار إليه أنه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وإن كان كذلك في نفس الأمر فإن قلت لما كانت العلة لذاته المنصورة، ووجه للمعلول المنصوص من كان العلم بحقيقة تباينها بالمعلول وهذا ضروري لأوجه لمنتهى قلت المعلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية تستلزم تلعين المعلول الخارجي وأما أن صورته ماسنة لصورته فلا نسلم ذلك إذا لاین تخالف المور في كثير من الأحكام على أن علمه تعالى بذاته ضروري عندهم فلا حصول صورته فيه فإن قلت ما ثبت أن المعنى يكون الماهية معقولة حضورها للذات المجردة القائمة بذاته تعالى (لزم) فيكون عليه معقولة لذاته ضرورية حضورها له تعالى لكونها وصفاً لهم أنه يلزم من علمه به علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت أجب عنه بأننا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لأن حضور الشيء إما بوجوده له متصلاً كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متصلاً كما إذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متصلاً ثم أن أضاف الموصوف بصفة لا تقتضي ثبوت المعقولة عليها أيضاً لم يلزم كون العلية معقولة له أصلاً وهذا الجواب غير مرضي عندي إذ لو اعتبر حضور الاعتباريات وجودها العالي لم يبق فرق بين المحسول والحضور في علمه تعالى بالمعلومات وعاد ما هو بواجبه من لزوم التكسّر في ذاته تعالى وإن التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع أن العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وأن استلزام العلم المحسول بها علمه وهذا الاستلزام هو بين الاستدلال وعلوها المحسول هو المنوع في الجواب على أن حضوره عليه له تعالى لا يستلزم حضوره عليه معقولة لما بعده فلا يلزم عموم علمه تعالى مع أنهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى (قوله) كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى على تردد إذا لا وجود لها في الخارج ولا في ذهنه عندنا وأما كونها معلولة في ضمن الأفراد فهو راجع إلى نقل الأفراد كما أشار إليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وهذا يظهر أن دلالة تاتى مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالة علمه تعالى

الحكيم فلا يوجبان الاعمال كلياً لان ما علم بمأهية (المجردة كما استفيد من الاول) (أو) علم
(بسلته) كما استفيد من الثاني (يسلم) علماً كلياً فان المألوم مأهية كذا اما وحدها) كما في
المسلك الاول (أو مع كونها معلقة بكذا كما في المسلك الثاني) والمأهية كلية وكونها معلقة
بكذا على) أيضاً (وتفيد السلك بالكلية) مرات كثيرة (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن نفسه
به مرة واحدة وهنأعل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية الدالة يسلم العلم التام
بخصوصيات مدلولاتها المادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى
بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض
المحققين وقال انهم مع ادعائهم ذلك قد تناقض كلامهم هنأفان الجزئيات مدلوله كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أبواب العلوم الظنية فانهم يخصون قواعدهم
بموانع تمنع اطرافها وذلك ممالا يستقيم في العلوم اليقينية (البحث الثاني) ان علمه تعالى
يم القهومات كلها الممكنة والواجبة والمتمة فهو أعم من القدرة لانها تخص بالممكنات
دون الواجبات والتمتات) برأنا فلنأعموه لاهفومات (مثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب

بالكليات (قوله فلا يوجبان الاعمال كلياً) لعل المحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المدلوله والافني المسلك
الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئياً فتأمل (قوله لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية) قد ذكرنا
في مباحث العلم ان مذهب أبي علي ومناصبه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفاً
لقواعد الفلاسفة والتعريف في العلم يشير في الصفة الحقيقية عندهم وجيع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات
العلم والمغيب عن فلا يفنى أن يحصل كلامهم على الالزام كما ثبت فيما سبق على مثله (قوله قد تناقض كلامهم الخ)
قد ينزعه عنهم بأنهم ادعوا أن العلم بالذات يوجب العلم بالمدلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
الجمعية من حيث هي جزئيات جمعية احساس لا يمكن الا بالحواس الجمعية لا علم فلا تناقض ودفع هذا
الاعتذار بأن كون ادراك الجزئيات الجمعية محتاجاً الى آلات جمعية انما هو في حقنا بالنسبة الى الواجب
تعالى (قوله لم المفهومات كلها) أو رد على معلومة الكل أي جميع الموجودات والمدومات لله تعالى بأن
العلم نفس التميز أو صفة توجبه ولا شيء بهذا الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا بالعلم بما حاده
فكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الأعداد أيضاً معلوماً
والمعلومة تقتضي التميز وتوجب بأن العلم يوجب تميزاً فها يوجد هناك غير اذ لم يبقراً المألوم حيث نزع ذلك
التعليم يكن هو بالمعلومية أولى وأما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المميز عنه البته والحق في
الجواب أن التميز هنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد (قوله وهو أن الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى

للم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء
 فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بأكلا (والمخالف في هذا الاصل) أيضا (فوق) ست
 (الاولى من ثالثة) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
 الا بين شيئين) متباينين هابطا فاعا بالضرورة (ونسبة الشيء الى نفسه عال) اذ لتباين
 هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات نسبة)
 الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم
 والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متعددين فلنا هي تقتضي نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة أخرى
 بينهما وبين العالم وهما متحدتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
 الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالمرض فيما بينهما فلا اشكال (سدناه) أى كون
 العلم نسبة محضة بين محله ومقتضيه (لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية)
 فان التباين الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم

أعني العلم على ما هو رأى المصانبة أو يدونها على ما هو رأى النفاة) **قوله** والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
 قيل هذا يتوقف على اثبات كون الأشياء متساوية في جهة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك **قوله** من قال من
 الدهرية (المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يتشكون الواجب تعالى وأما ما سيذكره في التباين من أن
 الدهرية على اختلاف اصنافهم يغفون القادر المختار فكأنه محمول على نقي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من
 المشهور **قوله** (لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم بالذات كآثاره الفلاسفة وشأنه
 المعتزلة والجواب أن المراد أن العلم للمنى المصدرى أعني الكشف والتغير نسبة لا يلائم تقرير الجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في
 موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فليتظر فيه **قوله** قلنا هي تقتضي الخ) قيل العلم كالجوهر المختار صفة توجب
 تميزا وانعكاسا ولاشك في أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحدهما فيعود الاشكال
 ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة لذلك
 النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه أولى وأقدم من نسبه الى آله **قوله** ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون
 هذه النسبة نسبة أخرى لا يتوقف على تحقق التباين بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام هنا
 مسوق على نقي اقتضاء ذلك التباين لجواز أن يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء آخر بعينها نسبتان متباينتان
 فان علم زيد بنفسه نسبة الى زيد بالقيام ونسبة أخرى الى الله تعالى نعم بعد تحقق التبيين حصل له وصفه العاليية
 والمعلومية وتحقق التباين الاعتبارى لكن هذا التباين متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها كما مر في بحث العلم
 من موقف الاعراض والنقي هو اقتضاءه سبق التباين **قوله** اعتبرت بالمرض فيما بينهما) فلا يلزم التباين بين العالم
 والمعلوم لان معناه حثه على علمه بالمعلوم فلا يقتضى الامتياز العلم بالعلوم **قوله** فان التباين الاعتبارى
 كاف الخ) قيل التباين الاعتبارى انما يكفى في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت

نفسه) مع عدم التباين بالذات (لا يقال ذلك) أي علمنا بذواتنا جازئ (تركيب في أنفسنا
 بوجه من الوجوه) أي سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا (وكلامنا في الواحد الحقيقي)
 الذي لا يتكرر فيه أصلا فلا كان عالما بذاته لم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف
 للتركيب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقص به (لأننا نقول أحدا) على
 تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة إلى كل جزئية فقد حصل المطلوب) إذ قد تحقق
 النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه (والأفلا يعلم الواحد جزئية فيكون العالم غير
 للعلوم) لأن الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) وللفروض خلافه فإن قلت من أين ثبت
 التباين الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية
 في الجملة متغيرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التباين يكفي (الثانية)
 من تلك التفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (أنه لا يعلم شيئا أصلا وإلا علم نفسه إذ يعلم
 على تقدير كونه عالما بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد يتنازع) في مذهب
 الفرة الأولى (لا يقال لانسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به إلا ثم من العلم) بشيء العلم
 بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم (بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية) وهو محال
 (لأننا نقول للدعي لزوم إمكان علمه به) أي بأنه عالم وذلك مما لا يخفى فيه (فإن من علم شيئا
 أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة والاجاز أن يكون أحدا عالما بالجنسي والمخروطات)
 وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المنتهية بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم
 أنه عالم به وإن التفت إلى ذلك وبالع في الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة وإذا لم الأمكان
 ثبت الدعي لأن إمكان الحال محال (والجواب أنه إذا امتنع منه تعالى علمه بنفسه متنا لللازمة
 وقلة الضرورة) التي ذكرتموها انما هي (فيمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له) عامه
 بنفسه (متنا بطلان التالي) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وأيضا قد مر بطلان
 ما ذكره في) إثبات (أنه لا يعلم نفسه الثالثة) من التفرق المخالفة (من قال أنه لا يعلم غيره)

كونه تعالى عالما بذاته في نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول وقد مر في بحث العلم بجوابه
 فليذكر (قولنا) إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه (أن أراد النسبة الواحدة تعنها ولا يلزم من انتفاءها
 عدم علمنا إلا أعضا جزئنا الجواز أن نعلم كل جزء منسب متعددة وإن أراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليست أم
 (قولنا) لأن إمكان الحال محال) وأيضا قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكالات فهو ثابت له بالفعل والزم الجهول

مع كونه عالمًا بذاته وذلك (لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره) أي بغير ذلك الشيء من الأشياء
 الاخر (والا فلو علم شيئاً علم جميع الأشياء) لأن العلم به حيثئذ عن العلم بها وهو باطل
 وإذا كان العلم بشيء متبايناً للعلم بشيء آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة
 (فيكون في ذاته كثرة) متحققة (غير متناهية) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنتهي وذلك
 محال بالتطبيق (والجواب أنه) أي ما ذكرناه من كثرة العلم (كثرة في الإضافات)
 والتعلقات (و) ذلك لأنه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) بتعدد
 تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) أي تكثر الإضافات والتعلقات (لا يمنع) لأنها أمور
 اختيارية لا موجودة • (الرابعة) من تلك الفرق (من قال أنه لا يمتنع غير المتناهي إذا
 للمقول متميز عن غيره) لأن العلم انما هو التميز أو صفة توجبه ولا نه لولم يتميز عن غيره لم يكن هو
 بالمعقولة أولى منه (وغير المتناهي غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والالكان لحد) وطرف
 (به تميز) وبفصل (عن الغير) وإذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب
 من وجهين • الأول أنه معقول من حيث أنه غير متناه يسمى أن المجموع من حيث هو
 مجموع متميز من غيره بوصف اللانهاى ومعقول بحسبه وإن كانت آحاده غير متميزة كما
 ذكرتم (وفي نظر لأن ذلك) الوصف أهني اللانهاى (أمر واحد ماضى لتبر المتناهي
 وهو غير ماضى عليه أنه غير متناه والنزاع انما وقع فيه) لأنه الموصوف باللانهاى لاني
 ذلك المفهوم الماضى لأنه موصوف باوحد ولما اتجه أن يقال المراد أن مجموع ما صدق
 عليه معقول باعتبار ماضى لأن ماضى معقول في نفسه أشار الى د فنه فقال (وبالجملة فالنزاع
 في غير المتناهي تفصيلاً لا اجمالاً) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد

والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال (قولهم والا فلو علم شيئاً علم جميع الأشياء) مبنى على أن العلم بشيء إذا
 كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل الأشياء الآخر إذا الفرق بالعينية في البعض
 والغيرية في البعض الآخر يحتمل ليساعده ضرورة ولا برهان (قولهم فيكون في ذاته كثرة غير متناهية) هذا انما
 يدل على رفع الإيجاب الكلى وهو أن ليس جميع غيره معلوماً تعالى ومعلوم السلب الكلى أعني لاشئ من
 الغير معلوم له تعالى كما يصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو لم يدرك قوله غير متناهية لما سكت
 عليه عليه السلام على أن نسبة ذاته الى ذاته أرجح من نسبة الى الغير ما نسبته الى الغير فما
 لا يتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليست (قولهم اذا المقول متميز عن غيره) وأيضاً يلزم ثبوت
 العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرة الثالثة (قولهم تفصيلاً لا اجمالاً) يريد

منه في الحكم بعد تميزه (الثاني المقول كل واحد واحد) من غير المتناهي (وأنه متميز عن غيره) من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) في تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل واحد. ثم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا إجمالا على عكس الجواب الأول اعرض عنه أيضا فقال (والحق أن قولنا لا نسلم أن) المقول (التميز) يجب أن يكون (له حد ونهاية) يتنازه عن غيره (وأنما يكون كذلك أن لو كان تمقه بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وأنه ممنوع) لأن وجوده التميز لا يتحصر في الجلد (الخامسة) منها (من قال) وعم جهور الفلاسفة (لا يعلم الجزئيات التنيرية والافاذا علم) مثلا (أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فأما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار وبني ذلك العلم بحاله والأول بوجوب التنير) في ذاته من صفة إلى أخرى (والثاني) بوجوب (الجهل) وكلاهما قص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات للمشكلة وإن لم تكن متغيرة كإحرام الأضلاع الثابتة على إشكالها لأن ادراكها إنما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات للمشكلة التنيرية إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذا أنه تعالى وذوات المقول (والجواب منع لزوم التنير فيه بل) للتنير إنما هو (في الإضافات) لأن العلم غسدا إضافة

أن الجواب الأول كان دالا على أنه تعالى يعلم غير المتناهي إجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب دال على أنه تعالى يعلمه تفصيلا لا إجمالا والحق أنه تعالى يعلمه إجمالا وتفصيلا فلذا أعرض عنهما وأجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه (قوله لا يعلم الجزئيات التنيرية) لاشك أن هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كثررت الفلاسفة فلا وجه لثني علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التنير والجهل على تقدير العلم بها والأفلايسن الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يمتنع عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وإن كان كمال الوجود إلا أنه ليس كمالا مطلقا لأنه بوجوب نقصان من وجه لاستزامه الجسم والتركيب فلا اتصال في عدم ثبوته للواجب تعالى وأنت خير بأن هذا الاستزام بسبب إدراك الجزئيات الجسمانية يحتاج إلى آلات جسمانية وقد تحققت أن هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة إلى الواجب تعالى (قوله بوجوب التنير في ذاته من صفة إلى صفة) هذا إنما هو على رأي القائلين بالصدق في الفلاسفة وأكلام الزاهي كما ثبت عليه في التبرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لأن بطلان التنير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضا ويؤيده أن المصنف أجاب بمنع لزوم التنير وصرح الشارح بأنه لا يلزم التنير في صفة موجودة (قوله لأن العلم غسدا إضافة إل) وهذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى إضافة غسدة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون البري تعالى عالما بالمحوادث قبل وجودها في الخارج إذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في المائل لأن الغرض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت إضافة ذات أو إضافة المفعول قبل تحقق المنافع

محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة فعلی الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراكا للتشكل انما يحتاج الى آلة جمالية اذا كان العلم حصول الصورة. وأما اذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها (وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بأن العلم بأنه وجد) الشيء (و) العلم بأنه (سوجود واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فنقد حصول التبدل علم بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان عليه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان النفثة عن الأول والباري تعالى يتمتع عليه النفثة فكان علمه بأنه وجد عين عليه بأنه سوجود) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه (وهذا) الذي ذكره (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متينة فانه واقع في زمان مخصوص فاحدث منها في ذلك

المعروض واجب عنه التزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه وأخرى تمتع أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على استيازه الذي لا يتوقف على تحققه أصلا بل هو أن المقام على القول بعدم تمايز المعلومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يتخلو عن اشكال واعلم أن الجواب بكون العلم إضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق أن علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجوز كونه أمرا اعتباريا بالايلائيه ولو اسقط لفظ عندنا لكان أظهر (قول بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضح هذا على ما ذكره الراربي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتواردها الصور المختلفة فتدور ودعا يتغير بطلق المرآة لا تضاهيها واعترض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة يكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذموب أبي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها وزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل المانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب (قول وادراكا للتشكل انما يحتاج الى هذا) كلام يتنزل والافند صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارسنام الله استداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه أن كون الشيء ذا مقدارا انما هو بحسب الوجود الخارج وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جمعية (قول وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بأنه ان سلم أن العلم بأنه وجد وسوجود واحد لكن لاشك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود مستانرا ان فاذا كان زيدا معدوما علم انه معدوم واداد وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا بد منه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سوجودا كان واحدا قبل وجوده يعلم انه معدوم ويلم انه سوجود فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فزول العلم بأنه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فيلزم التغير والحق أن ما سلكه الشارح بقوله توضحه انما يشترط في توجي

الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فإن هذه صفات طارئة لزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه (إذ الحال مثناه زمان حكيم وهذا الماضى زمان) هو (قبل زمان حكيم وهذا للمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكيم هذا فن كان علمه أزلما محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فافقه سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحثيثة يتبر بل يعلمها علماً تعالىاً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبدياً الدهر وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبتته إلى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد وتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالضي والاستقبال والحضور بل كان نسبتته إلى جميع الأزمنة سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ماثومهم بعضهم من أن علمه محيط بإطبايح الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم

جواب المشايخ يدفع عنه الاعتراض المذكور (قولهم كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لأن الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك أنه مقارن له كاسم وهذه المقارنة تنكفي في أوصاف الزمان مقيساً إليه تعالى بالأوصاف الثلاثة وبالجملة الممكن محقق الأجزاء حاضراً عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعيد بالنسبة إليه لأنه ليس بمكاني وهذا ظاهر وأما الزمان فأجزؤه متمتعة بالاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات فلا تكون محقة فيه فالقول بأن نسبتته تعالى إلى جميع الأزمنة سواء مع مقارنته اليوم مثلاً بناء على أنه ليس بواقع في الزمان لا يصح لأن شكله الأول في بيان عدم لزوم التقرب أصلاً أن يترك القياس على الممكن ولا يبنى الكلام على أنه تعالى ليس زمانياً بل يقال أن الله تعالى يعلم أن الجزء المسمى من الزمان لا باعتبار الماضى والمستقبل والحضور بل بحسب ذاته تعالى طرف للحدوث الثلاثي والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة سواء كان العلم زمانياً ولا وهذا ظاهر عند التأمل (قولهم قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذنا تحقيق مذهبهم في هذه المسئلة أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجمعية يتناهي ما حل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة

بالعلة يوجب العلم بالمعول يناق ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد أنكر أبو الحسين
 (البصري ذلك) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
 واحتج عليه بوجوه ٥ الاول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع (بالضرورة) فالعلم به غير
 العلم به لان اختلاف المتعلقين (أي المعلومين) يستدعي اختلاف العلم بهما ٥ الثاني أن شرط
 العلم بأنه وقع (هو) الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع (هو) عدم الوقوع فلو كانا واحدا
 لم يحتاج شرطهما) أصلا فضلا عن التناقض بين شرطيهما (وقد يعبر عنه) أي عن الوجه
 الثاني (بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى عجي الغد في بيت مظلم) مستدعا
 لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غدا لم يعلم أنه دخل البلد) بذلك العلم للمستمر
 فكيف يكون أحدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) أي الى العلم بأنه سيدخل (العلم بدخول
 غدا علم) من مذهب الملمين (ذلك) أي أنه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العمليين
 السابقين لا عين أحدهما وإنما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان
 محموله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بعجي الغد والى علم بأنه دخل
 في مثالا هذا مشروط به فيكون واجبا الى الوجه الثاني لاجل علمه على حدة (الثالث) يمكن
 العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع) كما اذا علم الحوادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلا
 (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوامه (وغير المعلوم) أي ما ليس
 معلوما في زمان (غير المعلوم) أي متاخر لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تأخر المعلومات
 تأخر العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين أنه يمكن

خفاة مذهبهم على أي يحمل حل لاهل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لا مجال لتخليصهم عنها (قوله الاول حقيقة
 أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع الخ) لا يخفى أنه اذا أرجع كلام المشايخ الى ما مر قبله من الفلاسفة لم يرب هذا الاحتجاج
 اف حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متمايزين الا أنه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه متاخر ولا
 تصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل (قوله صدر جرح الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه
 الثالث أن كلام الملمين يفصل عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه حال قبضت تبارها وهو ظاهر الا أنه ضم
 اليه تبار المتعلقين لزيادة الاستظهار وشهده شهادة ينفع قوله وقد يضر الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما
 عن الآخر فلي هذا المرجع الثالث الى الاول (قوله والصواب كما هو في الاربعين) رد عليه بأنه يدل على تبار
 الملمين بالاعتبار بالذات وهو المراد وذلك لأن الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار وجه ولا باعتبار
 وأوجب بأن المراد أنه يمكن العلم بأنه سيقع في الجملة مع الجهل بأنه علم بأنه وقع من كل الوجه وفضل هذا حيث

العلم بأنه سيقع مع الجهول بأنه عالم بأنه وقع وبالمكس وغير للمعلوم غير للمعلوم فيثبت حينئذ
 تغير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يبرهن من هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع
 اعتقاده سيقع علم واعتقاده أنه وقع جهول ولابد الوقوع وبالمكس فتتغيرا) لتناقض وصفها
 اعني العلمية والجهولية كتنا في وصف للمعلومية والجهولية للمعتبرين في الوجه الثالث وقد عده
 الامام الرازي وجهاً برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله الجواب مشايخه انزعم وقوع التغير في علم
 الباري سبحانه وتعالى بالتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالماً بالمعلومات بشرط
 وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها وبزوالها عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه
 يلزم منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الازل عالماً بأحوال وجودات الماودات
 وهو يتجمله له تعالى عنه السادسة من الفرق المختلفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب
 الكل) أي رفع الايجاب الكلي (لا) بمعنى (السلب الكلي) كما زعمته القرعة الثانية (اذ
 لو علم كل شيء فاذا علم شيئاً علم) ايضاً (علمه به) لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم
 من المفهومات (وكذا علم علمه بعلومه) لانه شيء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب
 انه تسلسل في الاضافات) لاني امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا
 وانه) أي تسلسل الاضافات (غير مختص) كما مر غير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل
 في الامور للموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه
 بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي) فانها قالا كل شيتين لا يجوز انفكاك
 العلم بهما كالمعلم بالشيء والعلم بالمعلم به وكالمعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما
 سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث (نذير) العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة
 به (لنا مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المنزلة لوجوه) الاول لو كان
 له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقنا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم
 بمعلوماتها اما اجمالاً أو تفصيلاً (فيلزم) حينئذ (تمامها) لان كل علمين تعلقاً بعلوم
 واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمها) ما (أو حدوثها) مما لان

تغير العلمين بالذات (قوله) ورد عليه بأنه يلزم الخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الازل انه سو جدر يدفع علم حينئذ
 كذلك وعند ما زال هذا الثابت وجدر يذهب علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التبعيل (قوله) كالمعلم بالشيء والعلم بالمعلم
 به قد سبق منا المناقشة في هذا التعليل وتوجيهه وسيان أن انتفاء لزوم العلم التبعيل المتناهية على تقدير جواز زعم

التمثيلات يجب اشتراكها في العوازم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في المالية)
فانه اذا تعلق ماليته تعالى بشئ وتعلق به عاليته من وجه واحد لم تمثلها واشتراكها في
القديم والحديث (فما هو جوابكم) في المالية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم أن يقولوا
في دفع هذا النقض (عاليته تعلق الذات) بالمعلوم (وعاليته تعلق العلم بالمعلوم فليسا) أي
هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
من وجه التعلق) وطريقه (التمثيل اذ المختلفات) بل للتضادات (تشتريك في لازم واحد فان
قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل المعلمين (فيم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك
(طريق آخر الى معرفة) تماثلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء
التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القديم والحديث)
لان التماثلات قد تختلف فيها (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات
ساح مع تماثلها وسره ان التماثلين لا يدان بتمايزا بشئ فربما كان ذلك الشئ مبدءاً لحكم
مخصص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته
(فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشئ غير العلم
بشئ آخر (والجواب ان التمدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لانها هي
واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً يعلم أن يكون (علمه
يعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في

العلم الواحد بما يتعدد يكون العلم بالعلم نفسه وجه آخر فليقدر (قوله في القديم والحديث) أي الأزل والابد
(قوله عاليته تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم تثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه
تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان تكون ذاته
تعالى مثلاً لعلومنا وان محال فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذلك بين علمه وعلمنا
وقد ما فيه (قوله سلمنا التماثل الخ) لا شك أن تسليم التماثل تنزيلاً لبطال رأى المعتزلة والا فليس كمثلته تعالى شئ في
ذاته وصفاته (قوله كما في الوجود) قال في حواشي الصريح المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متساو بين
حكومها بأن الوجودات متماثلة (قوله والجواب ان التمدد في التعلقات العلمية قد سبق البص في جواز تعلق علم
واحد بالعلوم المتعددة وانه مبني على أن العلم صفة حقيقة ذات اضافية وأن قيام علم بمقام علوم مختلفة لا يستلزم
جواز قيام صفة واحدة بمقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستثناء عن تعدد الصفات فن أراد التفصيل
فلينظر فيما سبق (قوله وهي اضافية فيجوز لانها هي) صريح فيما مر ارامن أن التسلسل في الأمور

في الإضافات) لأن علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تنتهي من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الربع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه علم والا لازم باطل اتفاقاً بيان لللازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم والجواب للمارضة بقوله وما نحمل من أنى ولا تضع إلا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (إن الله عنده علم الساعة كيف وانه) أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لنظي) عام (قبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القاطع على نبوت علمه تعالى

﴿للقصد الرابع﴾

في أنه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم (لأنه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد أطيعوا أيضاً عليه) أي على أنه عالم بالأشرفمة لا يباهم كما عرفت (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة أن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو مقتول وإن كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مثابة لها على

الاعتبارية وإن لم تكن اعتبارية محنة ليس بتعسير إذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في بعض المواد فلا برهان التطبيق بل للدليل آخر (قوله والجواب للمارضة) قيل عليه التمسك بالدليل السمي على العلم يستلزم الدور لأن التصديق بالرسالة الرسل يتوقف على التصديق بكم المرسل وأوجب بأن النفس به على زيادة العلم لأعلى نفسه واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي أوردها لم لا اختلف الاتمة فيه فقال بعضهم تعارض إذ لا فرق بين القوة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصاً أن هذه الواحدة عامة وبما من عام الا وقد خص منه البعض الاندرا (قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر) هذا ليس كما ينبغي لأن آئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة يجتمعون على أن المراد من العلم بالمعلوم وقد استدل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وإبقاء العلم على ظاهره بمحض المضاف أي لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا كما لا ينبغي أن يلتفت اليه (قوله أي على أنه عالم) الأنسب للمسيح كره الآن من أن حياة الله تعالى عند الحكماء محنة أن يعلم ويقدر أن يقول ههنا أي على أنه عالم قادر ويريد بالتعددية المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء (قوله لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي) لفظة ما من عبارة الشارح أو ردها بالنظم الباقولة واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وأعماله يذكر المصنف هذا المعنى الانحراف له أو رده وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأوردها من حيث آخر تنبيهها على

ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تصور) الحياة بشيء من هذه الله التي (في حق تعالى) فقالوا
 إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدّر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة
 وقال الجمهور (من أصحابنا ومن المعتزلة) أنها صفة توجب صحة العلم (والقدرة) (اذلولا
 اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان) (اختصاصه بصفة
 العلم) والقدرة للذكورين (ترجيحا بلا مرجع واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك
 الصفة) الموجبة للصفة (فاته لو كان بصفة أخرى ثم التسلسل) في الصفات الوجودية
 هذا خلف (فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون) اختصاصه به (بصفة أخرى) فيكون ترجيحا
 بلا مرجع ولما كان استدلالهم هذا مبني على تماثل الدوافع أشار إلى بطلانه بقوله (والحق
 أن ذاته تعالى غائبة بالحقيقة لسائر الدوافع قد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بآخر)
 فلا يلزم ترجيح من غير مرجع (و) من المعلوم أن (ليس جعل ذلك) الأمر الذي يقتضيه
 ذاته لذاته (علة صحة العلم أولى من جعلها) أي جعل ذلك الأمر أشبه بنظر إلى قوله (نفس
 صحة العلم فن أراد إثبات زيادة) على نفس الصحة (فعلية بالدليل)

﴿ للقصد الخامس ﴾

في أنه تعالى مرید وفيه بحثان الأول في إثبات الإرادة ولا بد منها من تصورهما
 أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً (فقال الحكماء أرادته) تعالى هي (نفس علمه بوجه
 النظام) الأكمل ويسمونه غاية قال ابن سينا الغاية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما
 يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فلم الأول بتكيفية الصواب في
 ترتيب وجود الكل منيع لتضييق الخير في الكل من غير أنبات قصد وطلب من الأول
 الحق (وقال أبو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والملاطف وأبي

الخلاف أوعلى تحقيق الحق كما شرعنا له هناك (قوله ومن المعتزلة أم صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المشهورين
 للأحوال لا متنازعون وهم المتفقون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتسلطهم صحة العلم المتواترة القادرية بها لا ينفي
 نفس العلمية والقادرية بالالوهية كما سبق (قوله فعلية بالدليل) أي فليفسك بالدليل أو بالدليل واجب
 عليه على أن الباطن ذاته وعلمه خبر مقدم على المبتدأ أفادة للمصدر (قوله في أنه تعالى مرید) قالوا الفرق بين
 الإرادة والاختيار أن الاختيار هو الإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان اختار ينظر إلى الطرفين ويميل
 إلى أحدهما والمرید ينظر إلى الطرف الذي يريد (قوله هي إحاطة علم الأول) أي علمه المحيط على محيط علم العلم
 حصول الصورة مرید به الصورة المحاسة (قوله من غير أنبات قصد وطلب) فلا وأمر والنواميس الدالة على

القاسم البيني ومحمود الخوازمي ارادته تعالى (هو علمه يقع في الفعل وذلك كما يجده كل
ماثل من نفسه ان ظنه أو اعتقاده يقع في الفعل) أو علمه به (بوجب الفعل وبسميه) أبو
الحسين (بالداعية) ولما استحال الثبوت والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع
وقتل من أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي (وقال الحسين
الانوار انه) أي كونه مربدا (أمر عدي وهو عدم كونه مكرها) ومنلويا (وقال الكمي
هي في فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفي فعل غيره الامر به وقال أصحابنا) وواقفهم جهود
معتزلة البصرة (انها صفة قائمة مغايرة للعلم والتقدرة فوجب) تلك الصفة (تخصيص أحد
للتقدرة وورين بالوقوع واحتجوا عليه) أي على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى
التقدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذاك) الضد (من غير
فرق) بينهما في إمكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى
الأوقات) المبنية كلها (سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

القديم والطلب تكون عندهم عجزات عن الاقتضاء العلمي لثبوت الخبر في الكل والابا عن الشر (قوله وأبي
القاسم البيني) هذا مع قوله فيما ساقى قال الكمي الخ يدل على أن أبا القاسم البيني غير الكمي وقال في بحث
التقدرة في شرح القاصد ونهيه يعني من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم البيني المعروف بالكمي وهذا
يدل على عدم تمايز هالكن ماذكرهنا توافق ما في ابتكار الأفكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام
والبيني والكمي ولو ثبت تسديد البيني والكمي لتأتى التوفيق بين الكل واعلم أن نقل الكتاب ههنا مخالف لما
في الأربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مربدا في افعال نفسه عند أبي القاسم البيني انه موجود لها في افعال
غيره انه أمر بها وفي ابتكار الأفكار حيث قال فيه وأما النظام والكمي والبيني فأنهم قالوا أن وصف الله تعالى
بالارادة شرعا ليس معناه ان أضف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان أضف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى أمر
بها ولعل هناك تفلأخرتهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه (قوله ان ظنه أو اعتقاده الخ) انما زاد
الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الثابت وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل آياه اذ المراد
به العلم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المبنى وأما قول المصنف أن ظنه
واعتقاده من قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم إلا أن يفحص بالجامع اصطلاحا كما اشار
اليه في تعريفات العلم (قوله بالداعية) التناء فيه للبالغة كفا في علامة أو لنقل من الوصفية الى الامة وقد يستعمل
بدون التاء أيضا كما سيجئ في كلام الشارح (قوله زائدة على الداعي) وهو الميسل التابع لاعتقاد النفع كما مر في
موقف الاعراض (قوله وهو عدم كونه مكرها ومنلويا) رد بان هذا المعنى لا يصلح غصلا أحد طرفي المقدور
وهو المعنى بالارادة وبأن إثبات هذا المعنى لا يخرج عن الإيجاب (قوله وقال الكمي هي في فعله العلم عاقيه
المصلحة) المذكور في المحل وغيره أن معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكمي علمه به وأما ماذكره الشارح
من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فآرايته الا في شرح الأبهري على أنه قد رده عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق

ولهذه فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته الذي دون سائر الأوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجيح أحد المتساويين) على الآخر (لا يرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدره لاستواء نسبتها إليهما) وإلى الأوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) أى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعاً له والا لزم الدور فاذن هو) أى المخصص (أمر ثالث) يكون متابراً للحيات والسمع والبصر والكلام أيضاً إذ لا يصلح شئ منها لتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين) وإلى الأوقات (سواء) إذا كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد لتخصيص من مخصص متابراً للعلم والقدرة والإرادة فثبت صفة

والسياق يدل على تأويل مذهبهم بأن أمكن أن يدفع بأن التقابل باعتبار اختلافها بمعنى إرادة فعل الغير (قوله) فلا بد لتخصيصه (الخ) ولا يجوز استناد التخصيص إلى نفس الذات من غير إثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لانه ينفي القدرة (قوله) وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا إليه من أن المختار يمكنه الترجيع من غير مرجح وجوابه أن المراد بالمرجع المنقضى زومه هو الداعية لا المطلق حتى يفعل الإرادة أيضاً وإليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث لا أقول لا يكون للغير مرجح على عدمه بل لا يكون إليه داع (قوله) أى العلم بوقوع شئ (الخ) أشار بالتفسير إلى أن ليس المراد بتبعية العلم للوقوع أن العلم انبئصق بعد الوقوع لأن ذلك انما هو مذهب أبي الحسين وقد سبق إبطاله بل المراد أن العلم هو الأصل في التطابق لأن العلم مثاله واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعاً للموجب والجواب أن المراد بإيجاب العلم بالوقوع أنه استلزامه إياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافي التبعية على أن أحسبنا يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم إلى الضدين وعدم صلوحه مخصصاً لأحد الطرفين كما يشير إليه فان قلت هب أن العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنتج في وجوده ضد معين في وقت معين ليس تابعاً للوقوع ذلك الضد فلا يجوز أن يكون مخصصاً قلنا لا يلزم أن لا يمكن ترجيح أحد المتساويين كما في حديثي العثمان والهارب على أنه يلزم الإيجاب حيث قد أبطلوا بالدليل السابق ثم ردع المصنف أن دليله انما يدل على مقابلة المخصص لفرد من العلم والذى مقارنته مطلقاً (قوله) فثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه: إذا وجد صفة رابعة مقتضى تخصيص نطق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الأمر بذلك ولا يحتاج إلى صفة خامسة من أن يلزم التسلسل وأجيب بأن المخصص ليس إلا الإرادة كما يشير إليه في المصنف الثاني فإذا كانت نسبتها إلى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى ويلزم التسلسل في الإرادات فالمراد بالإرادة في قوله متابراً للعلم

رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا يلزم ذلك) أي تساوي نسبة الإرادة الى الضدين والاوليات
 حتى يلزم التسلسل (بل) هي صفة (قلتها باحدهما) وقوعه في وقت معين (لذاتها)
 الخصوصية فلا حاجة الى صفة أخرى (فان قيل) اذا تعلق الإرادة لذاتها باحدهما جنى الفعل
 في وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) في ذلك الوقت على ذلك الوجه
 (ويمنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) أي لا نا
 قول وقد مر مثله (وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وهبتها
 بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت متفارة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما
 لذاتها متعلقة باحدهما على التبيين انجه ان يقال اذا لم أحد الارادتين ذات الريد لم يمكن
 له الارادة المتصلة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا لدرة بمعنى صحة الفعل والترك
 واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن متفارة لها بل تعلق ارادة واحدة
 ثارة بهذا وثارة بذلك فاذا كان قلتها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب
 وما ذكره من ان الوجوب للترتب الاختيار لا ينافيه انما يصحح في القدرة بمعنى ان شاء
 فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء) لا نسلم ان كل علم فهو
 تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلالنا
 فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصالح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه
 وتعالى (والاصحاب) في جواب الحكماء (يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة

والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة أولا (قوله) فاذا كان قلتها باحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم
 التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنسبة الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن
 تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الأول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة
 والارادة لازمة للذات لم يمتنع حصول الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة في امتناع
 الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجع غير ذاتها
 لان ذاتها تقتضي التعلق بالذات حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت جدير بان
 الكلام حينئذ في اتيان الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر فالحق في الجواب هو التزام
 التسلسل في التعلقين كما ذكرناه في الموقف الثاني (قوله) يدعون الضرورة في استواء الخ) قيل الضرر وى
 استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمخالص فاستواء نسبة الى ما ترتب به عليه وغيره ممنوع والحق انه
 لا موجود الا ويمكن تصويره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه اذ لم يكن بالارادة تقيص حيثئذ
 بلا غرض وبالحكمة ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبدنيون هذا الاشك في ان

الى الطرفين) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم نفيًا (البحث الثاني) ارادته تعالى
قدية اذلو كانت (حادثه) ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لا تحتاج
الى ارادة أخرى) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) في الارادات الموجودة
(وقالت المعتزلة) أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها)
لا بذاته تعالى (لما كان مأخوذاً من قول الحكماء أنه عند وجود المستند لا يقضي بمحصل التيقض)
وتوجيه الاخذ على ما قل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو
ضروري البطلان فتكأنهم أرادوا بالارادة المندات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة
وذلك لان المدب يخص وقوع القدر على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد
المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمندات قائمة بذواتها فالارادة
بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون اللذة الى القول بوجود المادة القديمة
واختصاص الجواهر بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن

علمه تعالى بوجودها لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم
الاجاب كما مر الى الاشارة (قوله أي الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة
البصرة ذاهبون الى أنه تعالى مريد بآرادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابتكار (قوله انه عند وجود المستند
لا يوجب) أي المستند بالاستعداد التام المستفاد من العدول بزم من هذا أن يكون المدب مخصصا لوقوع القدر وهو محسب
هذا التزم جعل ذلك القول مأخوذاً من قول ما ذكره كلام تحصيل التصديق اذ خلاصته أن الارادة مخصصة والمند
مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المند لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدميه بالاجاب
والسلب ولك أن تقول ترتيب القياس هكذا المدب مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله لذل معنى
للارادة الا الامر المخصص لحيث لا يجه ذلك القيل (قوله والمندات قائمة بذواتها) أي بعض المندات وهي
الصوار الجواهر بالمتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا لللاحق وهذا القدر يكفي في حل كلامهم على ماله
نوع محضة ولو وجه بعيد ولا يلزم أن يدعى أن جميع المندات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن
المند قديم يكون عرضا (قوله انه خروج عن قانون اللذة) ولان في جعل الارادة عبارة عن المندات تسقطاها
(قوله والاظهر أن يقال وجه الاخذ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لانه خروج عن قانون العقل الى
القول بأن ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف المقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا
المندور اليهم وحل كلامهم على ماله نوع محضة في الجلة وأيضا عمل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بأن
مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستعماله
مقتضى ان البيان فالتمز ما استعمله بديهية وبعد هذا غير محتمل وقد يجاب عنه بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم
بغيره حتى يلزم القول بأن ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل وينعون بهذا استعماله فيام
العرض بنفسه حتى يقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون أن العرض نفسه ليس بضروري استلزام

أن يقال وجه الأخذ أنهم لما سموا مقالهم هذه فهو أن يخصص الحادث بوجه يجب أن يكون حادثاً فيه إذا لو كان موجوداً قبله ثم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن تخصص الحادث إرادته تعالى حكوا بمحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى للتجاوز إلى أنها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية أنها حادثة قائمة بذاته تعالى ويمر بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى له مر بطلانه (خاتمة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مرئياً (قال الامام الرازي) في الاربعين (كونه تعالى مرئياً إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وإما أن لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (إما) أن يكون (أمراً سلبياً وهو أحد قولي التجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكروه (وإما) أمراً (ثبوته) ولا بد له من علة لا مكانه فيكون (إما) مملاً بذاته تعالى (وهو القول الآخر له وإما مملاً) بغير ذاته وحينئذ إما أن يعال (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا وإما بمعنى جاد) قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية (وعبد الجبار) (من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم تر أحد ذهب إليه ويطل الأول أنا غلظه ونشك في كونه

فكيف حكمه الذي هو استعماله بقيامه بنفسه ولو سلم بدهاته فأنكار البديهيات واقع من العقلا بخلاف التزام مذهبنا لمعهم المخالف لما يستقده سبباً فالزم منه الكفر باعتراف المعتز (قوله خاتمة في ضبط مذاهب الخ) لا يخفى أن هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكرت في الإرادة اذ لم يعلم منه أن مذهب الكمي وأبي الحسين مثلاً ما ذكروه من مذاهب ستة وقد أبطل الاولين والاخرين والرابع هو المذهب الحق فلذلك يتقدم فيه وأما الثالث فوجهه عليهم التعرض لأبطاله لا يخفى عن خطأ ولعل وجهه أن كونه تعالى مرئياً هو المرئيه وهي نفس ارادة عبده ضرار القائل بأنه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضرار يقول بأن الإرادة عين الذات وهكذا عند التجار في أحد قوليه وهو أنه أمر يتوقى مطلق بذاته تعالى فهو في الصيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لأبطاله وإنما أورد مذهب الاصحاب مقابلته باعتبار أن المرئيه عندهم ليست عين الإرادة والأمر في ذلك بعد القول بالارادة وتسلها بالذات حين (قوله ويطل الأول أنا غلظه) فيبانه أنما إذا كان متصوراً بالكنه على أنه ما يطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مراراً (قوله ويطل الثاني لزوم كون الجاد الخ) قد ثبت عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكروه في أفضاله الاختيارية فلا يلزم كون الجاد مرئياً وفيه أن الافعال الاختيارية هي الافعال الإرادية فيقول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوبة والمكرهية في الافعال الإرادية وأنه دور ظاهر اللهم الآن يجعل ماذكرتم رغماً لقلنا للإرادة على أن أصل الاعتراض باق لأن عدم المغلوبة في الفعل الاختياري أمر سلبى يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجاد قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول الجبار بأنه يجب كون الجاد مرئياً ليس بشئ لأنه أنما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص

مریدا و) يعطل (الثاني لزوم كون الجداد مریدا) لانه غير مطلوب (و) يعطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) في الارادات (و) يعطل (الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى (والسادس) خاصة (أنه يلزم عرض لافي عمل وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) فإذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مریدها أولى من كونه غيره مریدها بها (وكون ذاته تعالى لافي عمل) كذلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لافي عمل أمر سلبی فلا يكون حلة للثبوت .

﴿ المقعد السادس ﴾

في أنه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض اصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصعب انصافه بالسمع والبصر ومن صبح انصافه بصفة التصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو العصم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع انصافه تعالى بهما فوجب) انصافه (بالسمع وتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لاصحة لها (الاولى انه حي بحياة مثل حياتنا) للصحة للانصاف

المحدود لا يفيد تخصيص الحد والام يتنج الى اشتراط المساواة قلت مراده أن في الحد قيد يخصصه وهو غير كونه الزاجع اليه تعالى لكن رد عليه أن مقصود المطلق انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجداد لقيام مصحح الاطلاق فيه أيضا فليتأمل (**قوله** انه يلزم عرض لافي عمل) اعترض عليه في شرح القاصد بان صفات البارئ تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم الجدد المتأني لذلك القدم والافضل تقدير حدودها انكار عرضيتها عما يلتصق اليه كما أشار اليه الشارح في أول بساucht الاعراض (**قوله** وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لانتم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالآثار الغير القاتمة بغيره أولى من اختصاص غيره وفيه ما فيه (**قوله** فلا يكون حلة للثبوت) قيل هذا انما إذا كان المعلوم الأمر موجودا في الخارج أما إذا كان مصفا اعتبارا بالبصير وان يكون منشاؤه مصفا اعتبارا بالانصاف ههنا كذلك لان كون الارادة بحيث يخصص تلك الذات لا يبرهن من الذوات اعتباري لا يتحقق في الالعيان (**قوله** فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت لا فرق في ذلك بين ما بين العالم والقادر والحي والمريد فليدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيها قلت ثبوت الشرح يتوقف على هذه المقدمات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر (**قوله** وكذا الحديث مملوء به) اشار الشارح بقوله كذا الى أن صغير معلوم راجع الى كل من القرآن

بالبصر والبصر (وأنه ممنوع) إذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك
 الاصناف (ولمذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا
 بسبب حياتنا • المقدمة •) (الثانية أن الصمم والعمى ضدان لما وهو) أيضا (ممنوع بل)
 هما (عدم ملكة لما) فلا يلزم من غلوه عن السمع والبصر اتصالهما بما جاوز انقضاء التقابلية
 وأما (و) (أنا) اتصالهما بهما) مع انقضاء التقابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو
 أول المسئلة) المتنازع فيها بيننا • المقدمة (الثالثة أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو
 دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضمنه) بأن المواءمة عن الألوان والعلوم المتضادة
 كلها • المقدمة (الرابعة أنه تعالى منزّه عن النقص) كلها (والعمدة في إثباته الإجماع)
 على أن ساحة مزه مبرأة من شوائب النقص وحينئذ (فليمول عليه) أي على الإجماع (في
 هذه المسئلة ابتداء) إذ قد أظبقوا على أنه تعالى سميع بصير (و) إذا اكتفوا بالإجماع
 (يكتفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الإجماع) الدال على التنزه (أن اثباتها بالطواهر)

والحديث لا إلى المجموع ولذا لم يقل ملوآن (قوله) ولأنا وبه) أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث
 لا يتبين فيه إطلاق النعم والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأثرى السمع والبصر بالعلم
 بالمجموع والبصر (قوله) على مقدمات لاحقة لها) أي ليعمل بالبيعة أعماهي بعضها زهي الرابعة فتأمل (قوله)
 المقدمة الثالثة أن المحل الخ) ليس كونه هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثابته باعتبار الوقوع في أصل
 الاستدلال بل في البيان الذي أورده وذلك لأن الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده فإن ما قبله
 مقبضية مأخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر العلم والعمى وما قبله مقدمة تالفة مأخوذة من
 قوله فيما قبله ومن صح اتصاله بمقدمة أنصف بها أو يضدها (قوله) والعمدة في إثباته الإجماع) قال في شرح المقاصد
 جواب المتن أنه لا يجزى بذلك من لا يلاحظ الإجماع عليه ولا يراه أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مشيل هذا
 المطلوب التمسك به بسائر الأدلة المعينة لكونه إزالة الكتب وأرسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا
 معيا بصيرا وقد يفترض على الجواب بأن المصنف لم يقل أنه لا سبيل إلى ما ذكره سوي الإجماع حتى يأتي الجواب
 المذكور بل قال إن العمدة في ذلك هو الإجماع ويمكن أن يدفع بأن مقصود المحقق منع أن العمدة هو الإجماع
 ليس الأكاشفة سياق كلام المصنف (قوله) كيف وحجية الإجماع الخ) أي كيف يقول ذلك التأويل أيضا لا يتناول
 عن خلال هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك
 بالإجماع الخ والأنسب بقوله كيف وحجية الإجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن في التعويل على
 الإجماع ابتداء أمر بن أحد ما الأعراض عن المقدمة المثبتة بالإجماع والآخر التمسك بالإجماع وقوله كيف
 منصرف إلى الأول أي كيف لا يمرض عن تلك المقدمة المثبتة بالإجماع وحجية الإجماع الخ وأما قوله فلا حاجة
 بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع فليس ينص في اعتبار الإجماع دليلا مستقلا عليها لجواز أن يراد
 به التمسك بالإجماع ولو في إثبات مقدمة من مقدمات دليلها

من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها) هي من القواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يوجب على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للمدول مما هو أقوى في أثبات المدعى الى التمسك بشئ محتج في اثباته الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التثبت بالاضمت (وان أثبتناها) أي حجية الاجماع (بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم) الضروري (ثابت في المسئلة) التي نحن قريبا (سواء بسواء) فلا حاجة بنا الى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائش بل نقول ابتداء هو متاعلم من الدين بالضرورة كما ذكرناه (فتبينه قد تقدم) في مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) أي السمع والبصر وسائر أخواتهما (نفس العلم) يمتلكه الذي هو الإدراك (وقد أبطلناه) أي اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فانا نجد بالبعيدة بين الحالتين فرقا ونلم بالضرورة ان الحالة الثانية تستعمل على أمر زائد مع حصول العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار والسموع في هذا الابطال مناقشة قد مررت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عنده حدوثهما فيكونان حادثين) وواجبين الى العلم لاصفين زائدين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكوفي وأبو الحسين للبصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات وللبصيرات وقال الجمهور وناو من المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال فائده أراد فلاسفة الاسلام ذن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

(قوله مناقشة) هي أنه لم يلجوز ان يكون تغاير الحالتين بالمعوية وأما تغايرهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشروبا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف أنواع التعلل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار وحيدة التشاكل يثبت تنوع الصفات كما تتعاضد عليه في أثناء بحث الكلام (قوله نفس العلم بالسموع والبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف واداء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المدعوع والبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يشته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف أيضا عائد الى تعالى العلم على وجهه وحس فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غير علمه عندهم صفتان من التعلق بخلق قبل حدوث المدعوع والبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المردف وتعالى حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام (قوله فان وصفه تعالى الخ) وأيضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بطلاقة

وانعلم بوصف بالدوق والشم والسم لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث النقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين يسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالنقل والاولى في مثال الماورد النقل بها آتينا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعترفنا بعدم ان تعرف على حقيقتها (احتج الباقي) على نفيها عنه تعالى (بوجهين) الاول انها تأثر الحاجة (عن المسموع والبصر) او مشروطان به (كأثر الاحساسات) وانه (أي التأثر المذكور) محال في حقه تعالى (والجواب متنع ذلك) إذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فيه كونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم نعلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاته لئلا نلجأ ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به (الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المقول والجواب ان انتفاء التناقض في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كافي بمفهوم بصرنا فان خلوها عن الادراك) بالنظر في وقت (لا يوجب انتفاءها أصلا) في ذلك الوقت

الاسلام الفلاسفة المتكلمون بأقوال الانبياء معاملة الان انبياء المتكلمين أيضا قالوا بشيئ السم والبصر (قوله وانعلم بوصف بالشم الخ) قيل لا يخلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التباين بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التباين بينهما في المشعوم وأمثاله وأذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشعوم وأمثاله أيضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادرالك الطعوم والرائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادرالك المسموع والمبصر للشمكة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لأش لا تناسبي فمن الاتصالات الجسمانية ترأيت خبير بأن هذا انما يتأتى على القول بأن السمع مثل انفس العلم بالمسموع وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا لأن قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشعوم وأمثاله تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حيث نلزم التجهيل بنفسه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلام السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للانصاف بهذا الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفاءه ودون اثباتها شرط في انتفاءه فالتأثير في ورود النقل المقعود في المشعوم وأمثاله (قوله خروج عن المقول) قالوا لا يقتض ذلك بالمشعوم والقادرة الازلين لأن العلية يصح تعلها بالمعوم وبما سجدوا القادرة يصح تعلها بأحداث النقل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرة (قوله فان خلوها عن الادراك بالنقل) قيل يجوز زخاوا الباري عن الادراك السمعى والبصرى مع بقائها عما أعنى السمع والبصر مذهب أبي الحسين وبينه وقد أبطلوه فكيف يلزمون هذا بجوابه ما أثرنا اليه فاضمن أن الادراك السمعى والبصرى عندهم ثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر

﴿ المقصد السابع ﴾

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع لايتباه عليهم السلام) فانه (توارثهم كانوا يشنون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أسماء الكلام ثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذا لا طريق الى معرفته سواء (وانه) أي تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) أي هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فثبت الكلام) فله سبحانه (به) أي يصدق الرسول (دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار للمعجزة على وفق دعوه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يدل أولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يدل به صدق الدعوى (ألم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق السلسلون الى فرق أربع ففرق من منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صنى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة

وراء العلم فلا يلزم من انتفاء ما بالفعل الجهيل كالزم أبا الحسين على زعمهم فليأتهم (قوله) فانه توارثهم كانوا يشنون له الكلام) أي يشنون انه تعالى منتصف بالكلام لانه موجود له كآثره المعجزة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام - حتى يلزم الدور فيجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بآثارهم وما يتعلق بها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو يغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى إصافه تعالى بالكلام فاذا كثر في التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له (قوله) انه معجزة خارجة عن قوة البشر) إشارة الى أن دلالة على الصدق ليست باعتبار ما به كلام - حتى يلزم الدور ولا يقال القرآن حادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور ولا نقول صدق الحادث انما به بدلالة المعجزة التي هي نفسها جاء الدور والخاص ما ذكر (قوله) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف أدنى المعجزات وانما هو على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه قلت لا يحاز في الكلام الغنى لا الكلام النفسى وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالايعاز كون الكلام الغنى من عند الله تعالى ويكفى فيه حصوله باقاره وتمكنه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأى السافى في الكلام الغنى أو كونه بإيجاد تعالى بلا واسطة ولو في غيره (قوله) وقدحت الأخرى في كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في

الثاني وقد حوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى غاى كراهه أشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الخبئة كلامه حرف وصوت يقوئ بذاته وأنه قديم وقد بالتوافيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلط اذ يعيان) فضلا عن المصحف فهو لا يصحوا القياس الاول ومنتوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف للشرط (أول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المبيوع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجودا وآخره أو اجتماعا مما فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية واقوا الخبئة في ان كلامه حروف وأصوات وسلدوا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كاذبات اليه الفرقان المذكور فان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى

الغرض على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يبيح عن عاقل فضلا عن محدث مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كالكتوب في المصحف على ما أنشأنا اليه في أوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانه ضاء الآخر بالنظر الى ما للمصنف مساعدة الآلة كما يصرح به (قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلط قديمان) كما أنهم زعموا أن الجلد والغلط كانا كامين قديمين في زمان عمل الجلد وما ماتل عن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفه وقوامه هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا فنقضه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وعلى أي معنى حل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم (قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضائه الآخر) الظاهر أن مراده من كل ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضائه الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدلى على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضائه لأن له أول كافي الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ما ثبت قدمه امتنع عنه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث (قوله لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا بديل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث التزهات بأنهم انما قلة ولو نقيام قول كن أو الارادة فيزعمون ما تدافع ثم المذكور في شرح المقامد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم وأما المنتظم من الحروف المنعومة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا فاعلم انه تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في أسرار الافكار

ثم (بخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث) كما ذهب إليه
الكرامية خلافاً للحنابلة فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدسوا في صغرى القياس الاول
وهي ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذي قاله المعتزلة (لأنك تراه) نحن بل نقول به
ونسميه كلاماً لفظياً وتترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكما ثبت أسرها وراء ذلك
وهو المعنى القائم بالنفس) الذي يبرر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم
بذاته تعالى فتمنح صغرى القياس الثاني (ونزعم انه غير المبارات اذ قد تختلف المبارات

(قوله بل يخلقها الله تعالى في غيره) خالفهم المذيل في نفس كنه فانه قال قوله تعالى الشيء كمن عرض حادث
لا في محل لان المحل سابق على المحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحال اجساماً كآب وأغبرها الابد كمن
بدليل قوله تعالى أنا نقول الشيء اذا أردناه أن نقوله كمن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة
قوله تعالى أنا نقول الشيء الآية هو أن ليس قولنا الشيء من الأشياء عندك وبه الا هذا القول وهو لا يقتضي
ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولى لأحد من الناس
عند ارشاده الآن أقول له تعلم يدلي على انك تقول لكل أحد تعلم بل على انك لو قلت في حق شيء لم يكن الا هذا
القول وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يعارض من أن الآية تدل على قدم كنه اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة
بكلمة كمن أخرى سابقة لمعوم لفظي ثم من حيث وقوعه في سياق الذي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد
مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقاً لله تعالى قلت ذكر الآدمي في اباكرا الأفكار المعتزلة كافة انفعوا على
أن معنى كونه تعالى متكلماً انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقة كما لا يعود من خلق الاجسام
وغيرها فاما أن يستثنى القرآن عن الكلية أي عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو ينفي كونه فضلاً
اختيار باله لكن كل منهما لا يتناول عن شائبة التخصيص من فواعدهم العظيمة وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خلق
كلامه أولاً في العبد ثم بعد خلق مثله تعالى شأنه عما يقولون (قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور
أهل الشرع جسم فوق المعاء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الألواح
المعجومة وليس هذا بمسجل لان الكائنات عند ثباتها في غير ما يلزم عدم تباين الألواح المذكورة في القادر وأما
عند الغلافة فهو النفس الكلية الفلك الاعظم ترسم فيه الكائنات ارسام المعلوم في العباد اذ عرفت هذا في
قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الأصوات والحروف وان حل
على حذف المضاف أي يخلق الله والحمد لله والمآل يتم التقريب كما لا يخفى وأيضاً يلزم التكلف في قوله وأجبرائيل أو النبي
عليه الصلاة والسلام لان المخلوق فيما نفس الأصوات والحروف (قوله يبرر عنه بالالفاظ) التبادر منه هو أن
الكلام التعمي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه أنواع مختلفة وأكثرها من حادثة فلذا قيل المراد
بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التمييز بالأثر فان الامة الازلية لما لم تقبل بمثلها ما حصل منها معان مخصوصة
عبر عنها بالالفاظ والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفس مدلول للفظي وان كان لا يتناول عن اشكال
(قوله ونزعم انه غير المبارات) الاولى أن يقول ونقول لان استعمال الهم في الباطل غالباً ولا يقبل رعوامطة
الكتب (قوله اذ قد تختلف المبارات بالازمنة والامكنة الأقوام) أما الاول فلان التمييز عن ارساله يستلزم قبل

بالأزمة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك للمنى النفسى (بل) قول ليس تنحصر الدلالة عليه في الاقفاط اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا ينحصر) مع تغير الدبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير للتغير غير للتغير) أى مالم يس متغيرا وهو المنفى النفسى متغيرا للمنى الذى هو الدبارات (و) يؤم (انه) أى المنفى النفسى الذى هو التابى (غير الدلم اذ قد ينحصر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافة أو يشك فيه و) ان المنفى النفسى الذى هو الامر (غير لا رادة لانه قد يأمر) الرجل بما لا يريد كالتغير لبدنه هل يطيه أم لا) مان. مقصوده مجرد الاختيار دون الايمان بالأمور به (وكلما تدر من ضرب عبده بمصيانته فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل لما هوور به) يظهر هذه عند من يلوه و اعترض عليه بازالموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر

وقوعه يكون بترسل وبدو وقوعه يكون بارسلنا وأما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك وأما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن وبالغترى فى الزبور والعبرى فى التوراة وباليونانى فى الانجيل عبارات شتى وحسنك واحد * وكل الى ذلك الجمل يشير

(قوله) والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس (وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا مع المنفى المتغير وأما معناه المتبادر فيعرض للغيرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه (قوله) اذ قد ينحصر الرجل ١٥٤ لا يعلمه بل يعلم خلافة) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير انعام مغايرة الكلام النفسى للمنى البقى لا لعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدق الاخبار لا بد أن يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الا لزام على انهم القائل به وأوجب عن الاول بأن الذى يصلح أن يكون لدول الكلام الاخبارى لا بد أن يكون عالما بصدقية التصور يافى المثال المذكور اذا كان النقص على اختلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصدقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائمين بأن الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الا علمه فغايرة الكلام النفسى للمنى البقى عين المطلوب ووجب الامام الرازى عن الثانى بأن الخبر لما كان فى الشاهد متغيرا للعلم كان فى الغائب أيضا كذلك للاجماع على أن ماهيتها لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنشأ خبره بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصور الكلام النفسى وكيفية ماهية وأما الاتيان للواجب اذ قال فيما نقل من الانبياء توأروا فيه انه لا بد من الاعتراض لان التصور المذكور فى الشاهد ومتنقل من الانبياء عليهم السلام فيثبتونه للواجب ولا يثبت ماهية متغيرا له لباقي الغضن (قوله) واعترض عليه بأن الموجود (ال) قد يتكلف فى الجواب عنه بأن هذا ذكر الاما على من قال أن امر الانسان غيره عبارة عن صفة افضل على سبيل الملو والاستسلام سواء قام بالنفس اقتضاءه أم لا وأما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الامر الطلب فهو أن الله تعالى أمر الكافر

لا حقيقته اذ لا طلب فيها أصلاً كما لا ارادة فلما (فذن هو) أي المعنى النفسى الذي يبرهنه
بصفة الخبر والامر (صفة قائمة) متباينة للعلم والارادة (قائمة بالنفس) ثم زعم انه قد تم امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى (قال المصنف) ولو قالت المعتزلة انه (أى المعنى النفسى الذى
يتنازع عبارات في الخبر والامر هو) ارادة فعل يصير سبباً لاعتقاد الخطب علم المتكلم
بما أخبر به (أو) يصير سبباً لاعتقاده (ارادته) أى ارادة المتكلم (لما صر به لم يكن بعيداً)
لان ارادة الفعل كذلك موجودة في خبر ولا امر ومتباينة لما يدل عليها من الاور والتنبئة
والمختلفة وليس يحق عليه ان الرجل قد يتغير بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحيد لا يثبت معنى
نفسى يدل عليه بالعبارات متباينة للارادة كما تدعيه الاشاعرة (لكنى لم أجده في كلامهم)
بل للوجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم . في الامر راجع
الى ارادة المأمور به وفي النهى الى كرامة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى متباين لباقي الصفات
وقد سمر ما فيه (اذا عرفت هذا) الذي قررناه لك (فاعلم ان ما تقول المعتزلة) في كلام
الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعاني المقصودة (وكونها حادثة
قائمة) بغير ذاته تعالى (فحين تقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك) كما مر آفاً (وما
تقوله) نحن ونثبت (من كلام النفس) المتباين لصفات (فهم يشكرون ثبوته ولو سلموه
لم يتفوا قدمه) الذى تدعيه في كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم (نفي انهم)
النفسى (واثباته) فاذن الدالة الدالة على حدوث الالفاظ انما تقديم بالنسبة الى الحاناة)

بالايمان ولم يرد منه الايمان أما الاول فلا أنه وعده الثواب بالايمان وأوعده العقاب بنكره وأما الثانى فلما ثبت بالدليل
ان الارادة هي المعنى المخصوص لأحد المقدورين بالوقوع فلا وراداً بانه لواقع (قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا
توجيه ركب لان الكلام النفسى ما يبرهنه بالعبارات والالفاظ انما يبرهنها عن معانيها الوضعية ومن البين أن
الارادة المذكورة ليست مدلولاً وضعياً بصفة الامر واذا كان الخبر باللفظ عن النفسى تفسيراً بالامر عن
المؤثر كما قيل يظهر انه فاعه فتأمل (قوله وليس يتبعه عليه الخ) فان قلت يرد عليه انه ان لم يتبعه عليه ذلك لكن
يتبعه عليه أن الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سبباً لاعتقاد الخطب ارادة المتكلم لما مر به كما
اذا قال المتكلم لرجل انا امر لك عند فلان بالامر الغلاى لكن لا أريد منك الايتان به وانما أمر لك به لاجله ثم يقول
له جمع فمر افعل كذا لا يقال ليس هناك حقيقة الامر لا تقول فكذلك في الصورة التى ذكرت فعلى سبيل
ترجيح لأحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الايتان بالجملة الامر به ويكون سبباً لما ذكر
كونه سبباً مع قطع النظر عن الترائى الخارجة فتأمل (قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا
تفسير يثبت العلم الزائد فكيف تقول به المعتزلة فانفون له قلت بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب

المتكلمين قدم الالفاظ (وأما بالنسبة اليها فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل
على حدوث القرآن مطلقا) أى بلا قيد بالنفس والمنطقي (حقيق يمكن حمله على حدوث
الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة عليها ولا يجدى عليهم) أى لا ينطيمهم فائدة وجدوي القياس
اليها (الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ تفهم اذ على هذا
التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة
لهم أيضا في تلك الأدلة المطلقة (لكنا نذكر بعض أدلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها
(تكميلا لمسألة) الكلامية وثبتنا لطلاب الحق في مزالق الالهام وهو من المقول
وللتقول (أما للمقول فوجهان) الأول الامر والخبر (في الازل) (ولا مأمور ولا سامع)
فيه (سنة) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثاني لو كان) كلامه تعالى (تدبرا
لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالملم) في ان تعلقه بمتعلقاته
يكون لثبته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح
تعلقه به ولما كان الحسن والتبصير بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيازم
تعلق أمره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه بهما هذا خلف وقد وقع
في بعض النسخ كالملم والقدره وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل
ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذي ادعينوه (أما
هو) في اللفظ وأما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب التلم من ابن سبيلود) ويرد عليه

تعالى لم المراد بالملم الماتية وكذا الكلام في الارادة والكرامة قائل (قوله) ولما كان الحسن والتبصير بالشرع
هنا الكلام من قبل المتعذر الزاى لان شرعية الحسن والتبصير انما هي عندنا وأما عندهم فهما عقليان (قوله)
وهو سهو من القلم فان القدرة الخ) قد سبق أن القدرة تعلقا بمنواعها ما يمكن يتربط عليه يمكن القادرين
ايضا المقذور وتركه ولها تعلق آخر خاص يتربط عليه وجوده المقذور فيصور أن يكون مراد المصنف حيث حكم
بأسوة نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها ببعض دون البعض التعلق الثانى حينئذ
لا سهو أصلا لم لا يخالف نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق (قوله) ويرد عليه
ان ما يجده الخ) اعترض عليه بأنه يقتضى أن الرسول عليه السلام لم يأمر بأشئ ولم ينه عنه بل عزم على الأمر
والنهي قط بالنسبة للتأويل فساد واضح اذ لا شك اننا مأمورون ومنهون ولذا وجب علينا الامتثال وأجيب بأن
حقيقة الطلب انما تلتصق صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجوده فدهم يكنى في
تزوج الخطاب عن السفه وأما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان فنمنع وجوب الامتثال لا يقتضى ذلك بل يكنى

ان ما يجده احدا في باطنه هو التزم على الطلب وتقبله وهو ممكن وليس بسفه وانما نفس
الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ان يطلب
منه شيء محال (و) الجواب (عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور) المتعددة (قد
يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض) كالقدرة القديمة (فانها تتعلق ببعض) القديرات
وهو. بالتعلق الارادة به منها دون بعض فان قيل يخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام
أبعد في تخصيص ويؤيد الكلام اليه ويلزم التسلسل فلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق
الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما سره وأما قوله
فوجوه في الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه قد كررت
وقولك مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله تعالى وما يأتيهم من
ذكر من الرحمن محدث) فانها يدلان على ان الله كرر محدث فيكون القرآن محدثا (الثاني)
قوله تعالى (انما أمره اذا أود شيئا أن يقوله له كن فيكون) إذ معناه اذا أود ما شيئا فلنا
له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة في
الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبل كون الشيء) أي وجوده بقرينة الفاء

فيه كوننا مأمورين به. نهيين فمعنا وتبعنا (قوله لان وجود الطلب بدون ان يطلب منه شيء محال) قالوا انما يكون
محالا اذا طلب من الممدوم أن يأتي بالفعل وقت عده وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس
الطلب من الممدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود على اشكال (قوله فلا بد في الكلام ايضا من تخصيص)
فان قلت لم لا يجوز أن يكون غرض من تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعة
فلو كان غرضه الارادة لزم حدوثه (قوله كتعلق الارادة لذاتها) فيه أن غرضه من التعلق لذاته شأن الارادة قط ولو
جوز في غير ما عالج تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يشك معناه الارادة على أن تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما
الترجيح بلا مرجح أو الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وأيضا يشك التسخ
وسبيل الى جوابهما (قوله فانها يدلان على أن الله كرر محدث) يرد عليه انها لا يدلان على أن كل ذكر محدث
لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يشكر الوسط بل يكون التماس كقولنا زيدا انسان وكل انسان كاتب فيكون
(قوله الثاني قوله تعالى «انما أمرنا الشيء» الخ) فيه سهو الآية كما ذكره المصنف بل في ضرورة الفصل
هكذا انما قولنا الشيء «انما أمرنا» وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيئا الآية (قوله لكونه جزاءه) هذا اذا
جعل المذاخر طرية وان جعلت نظرية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا
شيء حين أردنا في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقفا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون
قوله كن مع ان كلام الله تعالى سادسا واسوا اطلق عليه القرآن أرجع جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما

الدالة على الترتيب بلا مهالة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا يوما في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذا قال ربك للملائكة واذا ظرف زمان) ماض فيكون قوله انواع في هذا الطرف مختصا بزمان معين (ولختص بزمان معين محدث الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا بارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان السمع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) أي القرآن (معجز) اجماعا (ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز (لادعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) أي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) أي بذلك المدعى وأصديقه (السابع انه) أهني القرآن موصوف بأنه (منزل ونزول) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والنزول على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام في دعائه (يارب القرآن العظيم ، يارب طه ، ويس) فالقرآن مرهوب كلا وبمضا والمروب

لا ينجى (قوله) اما التأخر عن الارادة الحادثة (ان كان هذا للجائية القائلين بحدوث الارادة لافي محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها (قوله) فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث (لا يحمي القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخر عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليأصل (قوله) ولختص بزمان معين محدث) اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي فلان الاتفاق في الحال والاستقبال ينفي القديم لان ما ثبت قدمه استنع عدمه (قوله الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كان منسوخ الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه أقوال آخر (قوله) وعبر يا أخرى (دلالة الآية السكرية على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهره فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك وأما دلالة على انه قد يكون عبريا أخرى فبضم ان التورية أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا ينال لافان المقصود به نعيم الدلالة على التنبيه (قوله السادس انه معجز عاجل) للتحالفة أن يقولوا معنى اعجاز انه ظهر في بدلي على السلام ولم يظهر في بدلي غيره فيكون مقارنته ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته (قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذ انقطاعه في استناعت زول المعنى القديم القائمة بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن عمله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

حدثت) اتفاقاً (التاسع انه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو اما أنزلناه اما أرسلنا) ولا شك انه لا نزاع ولا اوسال في الازل فلو كان كلامه بدياً لكان كذباً لا ما خبايا بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماضٍ بالقياس الى الازل (الماشر النسخ) حق باجماع الامة ووقع في القرآن وهو (رفع) أو انهاء (و) لاثني متعاً يتصور في التقديم لان (مثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاولين من لادلة للمقولة والحق ما اختاره المصنف (والجواب) عن الوجه المشرى (التبادل على حدوث اللفظ) كالا يخفى على التأمل (وهو غير المتنازع فيه كما) تحققت في كلامه تعالى (واحد عندنا لما صرفي القدرة) من انها لو تعددت لاستندت الى اوقات اما بالاختيار أو بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان التقديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الوجوب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا قاضي (و) اما (اتصافه الى الامر والمهي والاستفهام والخبر والتداء)

(قوله ولا ارسال في الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن أن يصار أيضاً الى الحذف أى لا ارسال فيما قبل الازل فيثبت بسلام مع سابق الكلام ولا حقه فتدبر (قوله ولاثنى منها يتصور في القديم) للحنابلة أن يقولوا متى نسخ القرآن رفع حكمه لذاته فلا يلزم حدوث ذاته (قوله والحق ما اختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية (قوله والجواب أنها تبدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملاً للفظ والمعنى (قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان أمراً واحداً وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية لم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر المعاني واجبة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعابير عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بأن يعنى ارادة عند تعلقه بالقيصص وقدره عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر المعاني وان جاز ذلك لم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير حاجة الى المعاني اجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي بالايجاد والارادة معنى من شأنه يخصص الحوادث بمجاة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا اختلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب أثر افضل من كونه مختلماً وفيه نظر اذا ما تنوع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولوسم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري وساتبعه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكره وان تمتى لهم في القدرة والارادة لم يفتش في باقي المعاني كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في آثارها فالأمدى في ابتكار الأفكار والحق ان ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعمود الاختلاف الى التعلقات والتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولمسرجوابه ذهب بعض أصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

ذخا هو (بحسب الملق) فذلك للكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خيرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواق (وقيل) كلامه (خسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سميذ) من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخسة وإنما يصير أحدها فيها لازلا وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها (إذا اجلس لا يوجد الا في ضمن شئ من أنواعه) والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق (يدني أنها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز أن يوجد جنبها بدونها ومنها أيضا فليس كلام ابن سميذ جيدا كما توهموه (تقريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو أنه (يمنع عليه الكذب لله تعالى) لا المنة فلا يجوز (الاول أنه) أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات (فيح وهو) سبحانه (لا يضل التقييح وهو بناء على أصلهم في اثبات حكم العقل) بحسب الافعال وقبحها مقبسة الى الله تعالى وسترف بطلانه (الذي أنه مناف لمصلحة العالم) لأنه إذا جاز ونوع الكذب في كلامه اوقع الوثوق عن اخباره بالتواب والمقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والاولى وفي ذلك قوات (صالح لا يحمي) (والاصالح واجب عليه) تعالى عندهم

(قوله) فاعلم بحسب التعلق وهذا التعلق أزل عند الشيخ أبي الحسن الأشعري ببعض الاشاعة وحادث عند أبي سميذ وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وإن توافقي أن الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الأسدي في ابتكار الأفكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا أو نهيا وغيره من اقسام الكلام فاتفقوا الشيخ الأشعري ونفاها ابن سميذ وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك في الازل فان قلت التعلقان المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالاجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حيث يشكلك ما يمكن أن يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع إمكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا يصيب النوع وأما بحسب شخص كل نوع من الأنواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثا بالاختيار وهذا يندفع لزوم وجوب التكليف وأشكال حديث النسخ لكن المقام يعدل تأمل فليتأمل (قوله) فذلك الكلام الواحد (قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله أفعوا الصلاة مع قوله لا تقرأوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق أن الأمر مشكل إذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضو للكلام اللفظي وأما إذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالآثر عن المؤثر كما مر فلا إشكال فتأمل (قوله) فجاز أن يوجد جنبها بدونها (كما أن الأنواع الخمسة أنواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس إليها فالحق أن الكلام الازل ليس جنسا بل أمرا معينا يمرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية

فلا يجوز اخلاقه به (والجواب منع وجوب الاصلح) فلا يجب عليه شيء أصلاً بل هو متعال عن ذلك قطعاً (وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه هـ الاول أنه نقص والنقص على الله تعالى محال) اجماعاً (وأيضاً فيلزم) على تقدير أن يقع الكذب في كلامه (أن تكون) نحن (أكرم من في بعض لاوقات) أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفس لهي وصفة قائمة بذاته يكون صادقا والائتمار التقصان في صفته تعالى مع كمال صفته ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يحققها في جسم دالة على مبان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله فيمورد المحذور بسبب أشار الى دفعه بقوله ﴿واعلم أنه لم يظهر لي فرق﴾ بين التقص في الفعل وبين التبع العقلي (فيه) (فإن التقص في الافعال هو التبع العقلي بعينه) فيها (وإنما تختص المباداة) دون للنبي فاصحابنا المنكرون لقب العقلي كيف يتسكون في دفع الكذب عن الكلام الفعلي يلزم التقص في افعاله تعالى (الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قد بما

كذلك ذكره الأبهري (قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فإن قلت سلطنا ذلك لكن الكذب في الكلام يتنافى بحكمة ارسال الرسل ويجب أن احاطة كل حكمه بما يأتي في القوى القاصرة فقل فيما فعله حكمة جليلة لا تطلع عليها (قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعاً) فإن قلت لاشك أن عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه يمكن لأن ارساله غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم إمكان التقص قلت إمكان التقص إنما يلزم اذا أمكن اجتناع عدم ارساله مع صدور قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع واستناع هذا الاجتناع لا يتنافى إمكان عدم ارساله في نفسه بناء على قاعدة الاختيار بتقدير (قوله أشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يعني أن ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللزوم من الكذب التقص من جهة صفته الذاتية لا التقص في الفعل والمتنازع في جواز الثاني لا الاول فإنه يتمتع بالاجماع كاستعرف تكلف الشارع في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه الفعلي وجواب بأنه يدل عليه أيضا لأن خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدور وأنت خير بأن هذا الجدل عن تحمل لكن الشارع منع فيه الأبهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فلا قرب أن يجعل اعتراضا على أصل الدليل في المتن فإنه لما قيل أن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى واذا غلطنا هذا أن لا يكون كاذبا في كلامه على الاخلاق انصح أن يقال إنما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان التقص في فعله غير التبع العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غير

(قوله لكان كذبه قديما اذا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصديق الكلام الصادق ولذا قال الأبهري في تقريره هذا الوجه الثاني لو لم يلزم عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لاستناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك في كونه صفة حقيقة تم التعلق الذي يتوهم عليه الانصاف بالمثلية

اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يتبع عليه الصدق (للمقابل لذلك الكذب والاجاز
 زوال ذلك الكذب وهو محال) فان ما ثبت تقدمه امتنع عدمه والأوهم) وهو امتناع الصدق عليه
 واللازم (باطل فاما فلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبره على ما هو عليه وهذا)
 الوجه الثاني أيضا (انما يدل على كون الكلام للنفس صدقا) لانه القديم (وأما هذه
 العبارات) الدالة على الكلام للنفس (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها
 بحديث الصدق الذي يقابلها مع ان الالم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد)
 لصحته ودلائله على الصدق في الكلام للنفس والافطى مما (خبر النبي عليه الصلاة والسلام)
 بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (بما يدل بالضرورة من الدين)
 فلا حاجة الى بيان استناده (وصحته) ولا الى تدوين ذلك لتطير بل قول تواتر عن الانبياء
 عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى منكرا (فان قيل) صدق النبي
 انما يدل صدقته تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) أي صدق النبي (اذا

التي هي مناط الانصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطعنا
 على توهم حدوث بناءه أي التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام
 الحوادث به تعالى فليست بـ (قوله) واللازم باطل فانا لم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع
 مقدماته اذ لو صح للدلالة على امتناع الصدق أيضا فانه تعالى لو انصف به لكان صدقه قديما فيلزم أن يتبع عليه
 الكذب مع اننا لم أيضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت أجيب عنه بان قوله
 من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة غير مسوعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى
 يمكنه ذلك بل في التفصيلين ونحن نعلم بالوجدان اننا نرى علمنا شيئا فانه يتغير علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا
 الجواب بصدقاته في بيان مفارقة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يتغير عما يعلمه بل يعلم خلافه على بحث ولو تم
 لدليل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التثبت بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت تقدمه
 امتنع عدمه اللهم الا أن يجعل الجواب على المنع والسند ويكون المنع النظرا لخصوص الباري سبحانه قائل
 (قوله) انما يدل على كون الكلام للنفس صدقا) دلالة على صدقه باعتبار ثبوتاته النوعية القديمة ظاهرة
 وأما باعتبار ثبوتاته الشخصية الحادثة ان أثبت الاشعري فحل بحث (قوله مع ان الالم عندنا هو بيان صدقها)
 لانه التي تتطلبها الصالح الدينية والدنيوية ولا سيلا الى معرفة الكلام للنفس الامتياز بقوله المادل الدليل
 على صدق الكلام للنفس ولا شك ان من أثبت المعنى القبيح جعل هذه الالفاظ والعبارات دوالا بالنسبة اليه
 ومن لوازم كونها دوالا عليه وانه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفس
 يمنع كونها دوالا عليه وفيه نظر لأن كون الالفاظ والعبارات دوالا بالنسبة الى الكلام للنفس الثابت صدقه
 بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوالا عليه
 دوروا أصحاب انما قوا ليكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى القبيح القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد

امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي إنما يعرف
بصدق الله تعالى (فيظم المهور) إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فسلم (فلا التصديق
بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فلي لا يورى ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق
لها شبهة كما ستقف عليه واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على
وفى ما أشار إليه في خطبة الكتاب ومعلوم أن لفظ المني يطلق عادة على مدلول اللفظ
وأخرى على الأمر القائم بالتبليغ الأشعري لما قال الكلام هو المني النفس فهم
الاصحاب منه إن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاعلم أن
كلاما مجازا لدلائلها على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهب
أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم انكار من أنكر كلامه ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم
كونه للفقهاء والمحققين كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على اللطيف في الأحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفس عنده أسرا

ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليأتنا (قوله فهو تصديق فلي الخ) اعترض عليه بأن التصديق العقلى
أما يتنقض جواز الإيجاز بالنقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلى كما مر أخافنا من ذلك الاستدلال أيضا
الأمع القول بشيوع القبح العقلى وحينئذ طبقه على ابتداء ما قاله المنزلة من أن المصنف أخذ بالاسم
وجوابه إن حجة التصديق العقلى معلومة بحسب العادة سواء حوز النقص في الفعل أم لا لا ترى أن قوما إذا
اجتمعوا عندك عظم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال يا أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم ثم قال يا
الملك إن كنت صادقا فاقبله فخالف عادتك في القيام والصور فادخل الملك ذلك فاضطر المحاضرون إلى العلم
بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة (أصل) قوله
كعدم كفر من أنكر كلامه ما بين دفتي المصحف) واعلم أن كفر منكرها تعالى إذا اعتقد أنه ليس كلام الله
تعالى بمعنى أنه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقة قائمة به جل وعلا وهو من مبدعاته تعالى
وعتراته بأن أوجه في لسان الملك أو لسان النبي عليهما السلام وأوجه نقول أنه عليه في الوحي المحفوظ وليس
من الكفر في شيء بل هو مذهب أكثر الأشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفر (قوله فيكون الكلام النفس
عنده أسرا) لا لفظ والمضى) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى أن كان اسم ذلك الشخص القائم بذاته تعالى
يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله والالزام لعل الكلام بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المتكلم
على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وإن كان اسم المتنوع القائم بأن يكون الخلافة على
ذلك الشخص بخصوصه مجازا فهو زعمه عنه حقيقة وإن جعل من قبل كون الموضوع له ناسا والوضع عاما

شاملا لفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة لجوابه ان ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة لتلفظ حادث ولادلة الالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث التلفظ جميعا بين الالة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا لانه بعد التأمل تعرف حقيقة ثم كلاه وهذا الحمل للكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه للسي بنهاية الالهام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية للمنسوبة الى نوح عداولة

﴿ للقصد الثامن ﴾

في صفات اخلاف فيها وفيه مقدمة وسائر (احدى عشرة) فالقصدية ﴿ هي انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ما ذكرناه) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والاداءة والسمع والبصر والكلام (فنه بعض أصحابنا مقتصر) في ثبوتها (على انه لا دليل عليه) أي على ثبوت صفة أخرى (فيجب فيه ولا يحنى منصفه) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعنده في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء المزموم

يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجب التزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله مكتوب في المصاحف مقروء باللسن) الكتابة تصور الالفاظ بالتقوس المخصوصة فالثابت في المصحف هو التقوس والمكتوب هو الالفاظ والقراءة ان كان ذكر الشيء باللفظ فالقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحمفوظ يسمي الحدوث والتقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها ولا يمتد بتبانيا الإتيان الحروف والميات (قوله لجوابه ان ذلك الترتيب الخ) وقد يقال القول بأن ترتيب الحروف إنما هو في التلفظ دون الموقوف فاللفظ حادث دون المقفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يمتد حركة يكون أجراؤها مجمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع عما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وباللفظ اللفظ القائم بتأخر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بأن اللفظ الحادث كالسبب المصدري لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بعدم الموقوف مع حدوث التلفظ تناقضا وهذا التوجيه يندفع أيضا ما ورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من أن هذا الحمل يبعد جدا لأن الالة على الحدوث إنما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث لفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شأنها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما مرح به سابقا من أن الخطاب العقلي بدون الخطاب فنه ظنا مثل (قوله لان انتفاء المزموم لا يستلزم انتفاء لازمه) يعقل ان يحصل على حذف المضاف أي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد ههنا نفي لزوم انتفاء ثبوت المقء ولا شك أن

لا يستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غير المرغوبة) لكننا لانعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتبزيه من الثنائين ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) أى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى (أو) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (بمعرفة) معرفة كاملة (بعض) منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم (دون بعض) وهو من عدم هؤلاء وان كانوا اكثر من (و) لكن لا يمتنع كثرة المالكين بسبب

الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويجعل أن يبقى على ظاهره لان الدليل كالمقام قد يستلزم نفس المدلول كوجود المانع وإن لم يكن محصاه في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء لازم خاص وإن لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقاً إلا أن انتفاء اللازم بالكيفية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يتم عليها دليل أما على التقدير الاول فظاهر وأما على التقدير الثاني فلا نراه لا يلزم من نفي اللازم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب سابع شبه السمنية على إفاضة النظر العلم (قوله) ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة إلا زيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الأولون مع زيادة دلالة معنى له فتقابل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسببها نظيره في بحث أن الإيمان هل يزبد وينقص (قوله) بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ (إن أرادوا صبر الطريق العقلي فيأذكر لم يصدوان أرادوا صبر الطريق مطلقاً فتشعخع لأن السمع دليل أيضاً به أثبت الشيخ ثالثاً الهيات على أن الدليل لوضح لكننا عاين بحقيقة تعالى إذا المعرفة بالكنه الكامل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم المكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم قل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها أيضاً فلا يجيبه لم بما ذكره نفي صفة تقدير الدع بالكيفية فتأمل (قوله) نحن مكلفون إلى آخر) ههنا ترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظيره الثاني قوله تعالى وما يكمن نعمة من الله أي إذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعاً فأنشأ خبركم أن المكلفون بكمالها لا يكتفون بحسب ما لا يردان بل السمع والبصر والكلام داخل تحت الواسع فيقتضى قوله اذ هو بقدر وسعنا أن تكون مكافئين بمعرفة أيضاً مع أن التفرع يقتضى عدم التكليف بها ألا فتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فقدر (قوله) كالأنبياء والكاملين من أتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على أنه لم يتم أحد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بملء وكفى به حديث كنت سمعه وبصره (قوله) ولكن لا يمتنع كثرة المالكين لزوم كثرة المالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف به التيسر إلى جميع الناس وأما لو كانت فرض كفاية فلا يصدق حينئذ باطله البعض ويؤيد كونه فرض

تركها كلقوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من التكميلين (صفات آخر) بيانها تلك
 للسائل الأحدي عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على أنه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه
 صفة نبوتية زائدة كما اشار إليه قوله (أثبت الشيخ) أبو الحسن وأتباعه وجهور معتزلة بغداد
 (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول
 الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير
 الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال
 بعد ان كان لانه انطرح من العدم الى الوجود عند الشيخ لاسبوبية الوجود به (قلو)
 حل ذلك (الذي ذكرتموه في البقاء على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) أيضا وجوديا
 (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في
 الجملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين التدم وما يقابله اعمى الوجود (وتم التسلسل) في
 الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بأن
 الحدوث ليس أسرا زائدا وحده بعد تنقذه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا تنضي كونها وجودية
 كتجدد صفة الباري تعالى مع الحوادث وكذا زواله أيضا لا ينقضه وذلك كله لجواز اتصافه
 بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونراه) أي في كون البقاء صفة وجودية زائدة (التماضي
 أبو بكر والامانان امام الحرمين والامام الرازي) وجهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو
 نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين • الاول لو كان (البقاء) زائدا
 لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة

كفاية انه عليه السلام قرع عوام المسلمين على غافهم ومن القرآن (قوله وجهور معتزلة بغداد) ظاهره بخلاف
 ما ذكره في حواشي التبري يمين أن قدماء المعتزلة يشيرون الاحوال وسأخر وهم يوافقون الفلاسفة في القول
 بلن المقات عين الذات (قوله صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم وصف البقاء ولا يوصف بالنبوت قلت قول
 البقاء علم بالاشتراك الغفلي (قوله كما في أول الحدوث) هذا انما ينتزح في الحدوثات وقياس الغائب على
 الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود
 الخصوص اعمى الوجود المستقر (قوله منقوض بالحدوث) قبل التنقض به مدفع لتقديمه على الوجود وكل
 وصف تقدم على موصوفه يكون اعتبارا ضرورية بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بأن التنقض
 للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده التقن الذي
 هو منتزح الحكم عن الدليل (قوله لم يكن الوجود باقيا) أي في الزمان الثالث لاني الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من

البقاء (هو الواجب) الوجود لانه لتفني المطلق (دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معطل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء ملة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما مما فيه اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الذي أمر زائد على الذات) يريد أن المبتئين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان لتفاني زائد على الذات (و) أخرى (بأنه معنى يمال به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين) للثانين (ينق) للمنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

الزمن الثاني فلا هو ولا تأتقر بل المسمى أن قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فتدبر (قوله) والجواب منع احتياج الذات اليه (ليس هذا اختيار للشق الثاني حتى رد اعتراض صاحب المقاصد من تبينه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير في وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار اليه الشارح لال ذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر (قوله) معطل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به القائل بأن البقاء معنى تعلل به الوجود في الزمان الثاني الآن مراد المانع هو الاعاء الى أن ما ذكر لا يتم بحجته فتعديله الزامه حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم التلبي فان قلت كيف يعلل به ذلك القائل مع أنه يقول الى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت لعله يشبث بما ذكره صاحب المصانف من أن اللازم افتقار صفة الى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مرودا بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود الى أمر سوى الذات ينافي الوجود بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاه أو تماقهما على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تحقق زعم إياه أيضا والوجود في الزمان الاول مستثنى عن صفة البقاء فكيف تعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استثناء الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك للمنى الخارج (قوله) اثبات البقاء قد يضمر الخ في العبارة مساهلة حيث ذكر الانيات وفسره بالتصديق ثم لا ينبغي أن يزاد الوجود في الزمان الثاني على الذات لانيات على مذهب الشيع القائل بأن الوجود عين الذات وإذ قد عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين أن الذين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا أن يحصل على حذف المضاف أي استقرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويعدى عنه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن اثبات زيادة البقاء على الوجود بما يحصل اذا ثبت أن الاستقرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأم أن يتعرض له قائل (قوله) لان الاستقرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيبصر لان أصل الاستقرار كاف لاستقرار الوجود في الزمان الثاني وأما البقاء الاستقرار فهو لاستقرار الوجود في الزمان الثالث ثم لاشك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يمكن الوجود فيه وأما الوجود في الزمان الثالث

ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمراً يطل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له
بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي للنفي (الثاني) دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود
وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم
الدور المصنف (الثانية) التقدم وإحالة الجوهري متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم (وجودي
(زائد) على ذاته (وأبته ابن سعيد) من الأشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة
زائدة (ماصر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا
تطاول عليه الأمد ومنه قوله تعالى كالرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا التقدم في أول
زمان حدوثه بل بعده فقد نجد له التقدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات
فكفنا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (بإبطاله) أي ما صر مع إبطاله
فلا حاجة إلى إعادة شيء منها وحل ماصر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته
(و) الذي (يخصه) أي يخص بإبطاله (أنه أن أراد به) أي بالقدم (أنه لأوله فليس) فلا
يصور كونه وجودياً (أو أنه صفة لأجلها لا يخص) الباري سبحانه وتعالى (يجز كما
فسره) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو اسحاق الإسفرايني) فإنه قال معنى
كلامه أنه تعالى يخص بمعنى لأجله ثبت وجوده لافي حين كان المتعيز يخص بمعنى
لأجله كان متعيزاً ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه
(فكذلك) يكون القدم أمراً سلبياً إذ مرجه حينئذ إلى وجوده لافي حين فإن قلت
هذا السلبى مطل بالقدم لأنفسه قلت إن الصفات السلبية لا تطل بخلاف الثبوتية (أو غيرهما)

فلا يكفي بل لا بد من بقائه لأنه لا يعدم المعلوم وحينئذ لا ينفي فرق بين معنى البقاء في أن
الوجه الأول ينفي كليم الله أن يقال أن معنى الأمر الذي علل به الوجود عدم المعدوم يجوز انعدام المعدلكن هذا
يخص بالحوادث والأظهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعلل به وجود الذات وجود نفسه في الزمان الثاني
ولا يحتاج إلى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل (قوله كالرجون القديم) الرجون عود العرق ما بين شمار يتفالى
متبين من الضلة (قوله فكفنا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية) به منع القطع بتعابر المفهومين ودليل الوجودية
غير قائم لنوع أحد ما ولوسم الانحداد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر (قوله مما لوجه
لصحة) لأنهما اللذان في اللذين (قوله إذ مرجه حينئذ إلى وجوده لافي حين) في العبارة مساهلة والمقصود
أن مرجه انتفاء التعيز لا بردان الوجود ليس بسلبى (قوله قلت أن الصفات السلبية لا تطل) أي لا تطل
بالوجودي فيكون هذا السلبى أولى آخر نفس التقدم لأنه لا بد من تليسه عدم التعيز بالتعيز والاحتاجة

من الداني (فالتصوير) أي فليبه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً (ثم التقرير) والتحقيق
بإقامة الدليل عليه تأييداً (هذا) الذي أوردناه هنا في إبطاله (منضم إلى ماسبق) في مباحث
الأمور العالمة (من أنه) أي التقدم أمر (اعتباري) لوجوده في الخارج فانه يدل على
بطلان مذهبه ودليله أيضاً • الصفة (الثالثة) الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوي استوي اختلف الاصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء ويمود
الاستواء حيثئذ (ال) صفة (القدرة) قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق • من غير سيف ودم مهرباق

أي استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا غلبهم • تركناهم صرعى لنسر وطائر

أي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة)
أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى (وأيضاً لفائدة تخصيص العرش)
لأن استيلاءه بهم الكل (لأننا نجيب عن الأول بمنع الأشمار) لا ترى أن الغالب لا يشعر
به كما في قوله تعالى والله غالب على أمره ثم ربما يفهم سبق تلك الأروء من خصوصية
من استند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص (وعن الثاني بأن القادة) هي (الأشمار بالأمم) على
على الأدنى إذا مقر في الأوامر أن العرش أعظم الخلق) فإذا استولى عليه كان مستولياً على
غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأممي وكلاهما صواب فانه
كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى
بالحكم أولى (وقيل هو) أي الاستواء هنا (القصود) فيعود إلى صفة الأرادة (نحو) قوله تعالى
(ثم استوى إلى السماء) أي قصد إليها (وهو بعيد إذ ذلك تمدي بالي) كالقصد (دون
على) كاستيلاء (وذهب الشيخ في أحد قوله إلى أنه) أي الاستواء (صفة زائدة) ليست
مائدة إلى الصفات السابقة وإن لم نلها بعينها (ولم يتم دليل عليه ولا يجوز التحويل) في
إنباه (على الظواهر) من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) للذكور وهو أن يراد
به الاستيلاء أو القصد على ضعف فالخلق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام
بلاشك (قوله) انتم ترفي الأوامر الخ (دفع لما يقال لعل الله تعالى مخلوقاً أعظم منه) (قوله) اذ ذلك تمدي بالي

الصفة (الراية) الوجه قال تعالى ويبقى وجهك كل شيء إليك إلى وجهه أئنه الشيخ
 في أحد توليه وأبو اسحاق الاسفراييني والسلف صفة (نبوية) (زائدة) على ما مر من
 الصفات وقال في قول آخر وأوقفه القاضي أنه الوجود (وهو كما قبله) اعني الاستواء (في
 عدم التقاطع) وعدم جواز التحويل على الظواهر مع قيام الاجمال (تنبية) الوجه وضع
 في اللغة (للمجاجة) الخصوصية حقيقة ولا يجوز ادائها في خفة تعالى (ولم يوضع لصفة
 أخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يمتلئه المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تعميم
 للمعاني) فتنين المجاز والتجوز به مما يقتل وقت بالدليل متين وهو ان تجوز به عن الذات
 وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه ملك غير باق • الصفة
 الخامسة (اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منكم أن تسجدوا لها تخلفت يدي
 غابت الشيخ صفتين نبويتين ذاتيتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى المجازيتين
 (وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها عجاز عن القدرة فانه
 شائع وخلقه يدي أي بقدرة كاملة) ولم يرد بتدوين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع
 ان الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشریف) وتكریم له (كما أضاف الكعبة الى نفسه) في
 قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه ملك لا مخلوقات كلها (و) كما (خصص للمؤمنين
 بالمبودية) لذلك في قوله ان مبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بان) اليد عجاز
 (عن التقديرية بناء على أصلهم) الذي هو في الصفات وأثبت الاحوال (و) قال (بعضهم)
 مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (ولعل صفة زائدة)
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب السلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل
 صلة أي لفظة يدي زائدة كما في قوله

والتفصيل خلاف الاصل فلا يسار اليه بلا ضرورة (قوله أئنه الشيخ الخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن
 تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شيء
 حالك الا تلك الصفة فيلزم هلالك باقي الصفات بل الذات أيضا لوجوب عموم المستثنى منه فالسواب أن يكون مجازا
 عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح (قوله بل لا يجوز وضعه الخ) لم لا يجوز ان يعلم النبي عليه
 الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولو لم يعلم المقصد الا ان يدرك عنان الذهن كما قيل في التشابهات وحصر
 قائمه الوضع في فهم المعنى ممنوع (قوله أي بقدرة كاملة) لان المعدل باليد ينشر بالتكاف فاذا استند الى

دعوت لما ناجي مسورا • فلما قلني يدى مسور
وهو في غاية الركاكة (وَحَقِيقَةُ كَافِي الْاَوَّلِ) اى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه
من انه مومنوع للجوارحة وقد قعدت فيجب الحمل على التجوز عن معنى مقول هو القدرة
الصفة (السادسة البيان قال تعالى تجري بأعيننا وتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة
زائدة) على سائر الصفات (بمعنى انه البصر والكلام فيه مامر آتيا) فان اثبات الجوارحة
ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانرفها بوجوب الاجمال فوجب أن يحمل مجازا عن البصر
أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم • الصفة (السابعة) (الجنب قال تعالى) أن
تقول نفس (يا خسر على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله
كما قال الشاعر

أما متقين الله في جنب عاشقي • له كبد حري وعين تفرق

أى تمتع وتحرك وورق الشراب مائلا منه أى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا
دار في الحلق أو أراد الجناب يقال لا ذنبه أى بجنبه (وحرمة • الصفة (الثامنة) القدم قال
عليه السلام) في اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه في النار) فتقول قط قط أى

البارى تعالى براديه الكمال (قوله فلما قلني يدى مسور) لبا الاول بالالف فعل ماضى وفاعله مستتر راجع الى
مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولي الثانى بالياء الساكنة مصدر شئ مضاف الى ما بعده كافي ليلك على
ما صرح به فى الصحاح وليس على صفة الماضى تأكيد الاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى اى دعوت
مسور الاجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرف فأجاني ثم قال قلني يدى مسور رأى قال يدى مسور بالياء بعد
الباب أى أقم في طاعته اقامة كثيرة قيل وأما قال يدى مسور لان سورا أعانه باليد (قوله وهو في غاية
الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه لما يظهر اذ لم يكن بالياء كافي الآية (قوله) عن معنى مقول هو القدرة
وقد جاز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كافي بينه فاتهم وان
كانوا غلو فين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشروط من انتقال نطفة الرجال الى أرحام النساء
واستقرارها فيها والانتاج بين النطفين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب أيضا
بخلقته تعالى وهذا الوجه أدخل في التفرع على ايليس كالايتقى لكنه لا يطرد في قوله تعالى يداه فوق يديهم
فانه ظاهر في القدرة بلا رمية وإنما لا يظهر حيث نوجه شبهة اليد (قوله تجري بأعيننا) قيل المراد الاعين التي
انضربت من الارض وهو بعيد (قوله انه صفة زائدة) الضعيف راجع الى العين لا العين والاقال صفتان زائدتان
كما قال الأندى (قوله) مما لا يتنزه اليه (أبطل توين) أى لم يذكرنا ولا يحصيا كما ذكر في امثاله قيل
وضع القدم والرجل من باب الانساع والمجاز لم يردهما أعينهما بل لاداء ذلك ما يدق شدة ما ويسكن سورتهما

حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فيزوي بعضها الى بعض
وتقول قط بيزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجنهم هل امتلأت وتقول هل من مزيد
حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك شازن النار أو بمن يرفع
نفسه عن امتثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث
وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها • الصفة (الطاسفة) • الاصبع قال عليه السلام
ان اب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن (وفي رواية ان ثلثون بين آدم كاهي بين
أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما
وجه التأويل فكما في اليمين • الصفة (الطاسفة) • اليمين قال تعالى والسموات مطويات
بيمينه) وتأويلها بالقدر التامة ظاهرة • الصفة (الحادية عشر) • التكوين أثبتته الخفية
صفة زائدة على السبع المشهورة أخذاً من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدماً
على كون الحادثات أعني وجودها والمراد به التكوين والايحاد والتخليق (قالوا وأنه غير
القدرة لان القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون أثراً للقدرة
وأثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هي الامكان وأنه الممكن ذى فلا يصلح
أثراً للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) أى بامكان الشيء في نفسه (تمل المقدورية

ويقطع مسايتها كذا في المظهر (قوله الحادي عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بان
يؤتى الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التام من عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان
علامة التأنيث كما تقر في الموقوفات سقطت فيما يخص فيه لزم اجفاد علاني التأنيث التام في حادثة وسقوطها
من عشرة لان الاسمين تترادفاً في اسم واحد ومثل هذا يقال في المذكر أحد عشر اتم الدليل على أصل ما ذكرته
هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه فالناقشة فيه لا يجدي كثير نفع واعلم ان تفسير
التكوين بانخراج المدوم من العدم الى الوجود كاهو المشهور من منبته تفسير بالعارض والا فلا استخراج أصري
نسبي لا يعقل له وجود في الخارج (قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازاً عنه وأما قيل من انه
جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لا قهراً بل كلمة كن ولا نفى بصفة التكوين الا هذا قد
أجيب عنه بأنه يعود حيث ذى صفة الكلام ولا ثبت صفة أخرى على أن الاكبرين يسمونه عازاً عن
سرعة الایجاد والتكوين بعلله من كمال العلم والقدرة والارادة وأما قيل من انه لا يلزم قوله التكوين
عين الممكن اذ لا معنى لكون كلمة كن عين للمكون لجوابه أن ذلك زعم الاشاعة الثابتين لكونه صفة
زائدة والغالب يكون التكوين هو كلمة كن المتأثرة بالمتنبون له (قوله وأنه غير القدرة) وغير الارادة
لان الایجاد مسبق بالارادة (قوله الممكن ذى) قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستدادي
وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تسميه أجيب بأن هذا الاستداد راجع الى صحة الفعل وسأيت بجوابه

يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فاذن أثر القدرة هو الكون أي كون المقدور وجوده لامتنعه وامكانه (فاستثنى عن) أثبات (صفة) أخرى (كذلك) أي يكون أثرها الكون (فان قيل للراد بالصحة) التي جعلناها أثراً للقدرة هو (صفة الفعل) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صفة المفعول في نفسه) وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تلبسه بغيره (وأما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة) فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصبح من التفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من شئ للقدوره (فلا يحصل بها) منه (أحدهما) بعينه بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة بأي ذلك الطرف وحده تلك الصفة هي التكون (فلنا كل منها) أي من ذلك الطرفين (يصاح أثرها) أي للقدرة (وأما يحتاج صدور أحدهما) بعينه (فيها) (الى خصص) بعينه (وهو الإرادة) للتمتع بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدأ للتكون غير القدرة) للضرورة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة الميراج وضع كفه بين كفتي فوجدت بردها في كفي ولا يجوز أثبات المارحة كما ذهبت اليه التشبيه فقول هو موصوف بكن لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كفت فلان أي في تدبيره المقصود من الحديث بيان الطائفة في تدبيره له وبيان أنه وجد روح الطائفة لأن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حله على حقيقته فقول هو ضحك لا كضحكتنا وقيل مؤول بظهور تباشير انبشير والتضحج في كل أمر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت أزهارها ففي ضحك ظهر تباشير الصبح والتضحج منه وبدو التواجد عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقفاً منه ومن كان له رسوم قدم في علم البيان حل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير

(قوله) حينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ (اعترض عليه) بأن التكون هو المعنى الذي يصحده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب أينما لم يوجد في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والإرادة فكيف لا يكون صفة أخرى واجب بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والإرادة والنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر القوا (قوله) حتى بدت نواجذه (الناخذ) أحد الأضراس واللسان أروية تواجد في أقصى الانسان بعد الأرواح ويسمى خرس الحلم لأنه ثبت بعد البلوغ وكمل العقل (قوله) تباشير الصبح والضحج (الضحج) بمعنى الصباح وهو التفرغ والفرز بالمقصود وتباشير الصبح أوائله.

وبعضها على الكتابة وبعضها على الجواز مراعىا لجزالة الذي وثقته ومجانبا عما يوجب ركاكته
فذلك بالتأمل فيها ومجانبا على ما يليق بها والله للعثمان وعليه التكلان

﴿للمرصد النظام﴾

فيما يجوز عليه تعالى (أي يجوز أن يتناق به كالرؤية والعالم بالكتابة (وفيه مقصدان

﴿للمقصد الاول﴾

في الرؤية والكلام في الصحة وفي النوع وفي شبه التكرير فهنا ثلاث مقامات للنظام الاول
في صحة الرؤية وقد طرأ نزاع للثنتين الى الله فيها فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يصح أن
يرى ومنه الا كثرون (قال الأعمى اجتمعت الأئمة بن أصحابنا على ان رؤيته تعالى في
الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلقوا في جوازها سبما في الدنيا فثبتت بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز أن يرى في المنام فثبت لا وقبل ثم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن
رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا
لذي الخواص واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد أولا من تحرير عمل النزاع فنقول اذا نظرنا
الى الشمس فرأيناها ثم مضنا الدين فنهت التعميم فلم الشمس فلما جليا هذه الحالة متغيرة
لحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة (فان الحائذين وان اشتركتا في حصول العلم فيها
الا ان الحالة الاولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا فلما تأما جليا ثم رأيناه فانا
لعلم بالبدية تفرقة بين الحائذين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي)

وكذلك اوائل كل شيء والتأشير بالشئ أيضا (قوله والكلام في الصحة وفي النوع) فان قلت لم يقتصر وا
على أدلة الوقوع مع انها تشيد الامكان أيضا قلت لانها كلها صفات رباعية فيها انحصار يمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فان قلت الممول عليهم من أدلة الامكان المحض ايضا نعمي اذ لا وثوق على العليل
العقلي ههنا كما يستدفع عليه قلت نعم لكنه قضى وليس في أدلة الوقوع الشهورة دليل بهذه الحشية اللهم الا ان
يتشبها بالاجماع قبل ظهور الخلفاء وبالجملة في الطريق الذي سلكوه احكام باثبات الوقوع الذي هو المقصد
الاصلي (قوله فهنا ثلاث مقامات للنظام الاول) في العبارة مساهلة لانها لا تختلف وان تكون المقامات جمع بمقادة
أو مقام فعلي الاول ينبغي أن يقول المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات (قوله ونفاه
آخرون) يرده أن الدليل النعمي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا (قوله والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا) وان لم تكن رؤى بمتيقية قال المحققون التال غير المتل ورؤية الحق في المنام مثاله لا يخله اذ لا مثله قال
الغزالي وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الا في الوحي نفس

أي تلك النارية والزيادة (مائدة الى تأثر الحدة) لالى زيادة في الانكشاف هي الروية
والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يخيل أن
الشمس حاضرة عنده لايتأتى له أن يدسه) أي هذا التخيل (من نفسه أصلا) وما ذلك
إلا لأن الحدة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدة بعد أن زالت الروية
(الثاني ان من نظر) بالاستقصاء (الى ووضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى
شيء أبيض) فانه (يرى لونه بمنزجا من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدته تأثرت
من الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول * الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك
البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضئيف أو بياض ضئيف
لم يرها (فلولا تأثرها) أي تأثر الحاسة (منه) بل منها (لما كان) الأخر (كذلك قلنا
كل ذلك) الذي ذكرناه (يدل على تأثر الحدة) عند الابصار (وأما עוד) تلك الزيادة
التي هي (الابصار اليه) أي التي تتأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) أي فلا الابصار يتأثر
الرؤية (هو) أي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) لجاز أن يرى الله سبحانه
وقد أتى من غير أن تتأثر عنه الحاسة (وله سبق ما فيه كفاية) وهو ان الروية أمر بخلفه
الله في الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم
قلت أن الله تعالى ليس جسمًا ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليد حدة نحوه
ومع ذلك يصح أن يشكك في إبادته انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد في الاحاديث
الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية اليد بالنسبة اليه هذه الحالة المبرع عنها بالرؤية) هذا ما انفرد
به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسة وان جوزوا رؤيته لكن
بناء على اعتقادهم كونه جسمًا وفي جهة وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يعتنع
وجوده فغلا من رؤيته وسيبرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) أي على
جواز رؤيته تعالى (بالقل والقل قلنجه مسلكين) في المسلك الاول التقليل وانما قدمه
لانه الاصل في هذا الباب (والهدية) من اللغزولات في ذلك (قوله تعالى حكاية من موسى
عليه السلام رب أرني انظر اليك قال ان تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

جبرائيل عليه السلام حيث قد ومن المناسد ملائحتي وقد اشار الى الشرح في مفتاح الشيب (قوله عائدة الى
تأثر الحدة) فان قلت لا رؤية حال التغميض مع أن التأثير بان كما شرفه فكيف تعود الى رؤية التأثير قلت

تراني والاحتجاج به من وجهين • الاول ان موسى عليه السلام (سأل الرؤية ولوامتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حيثذ اما أن يعلم امتناعه أو يحمله فإن علمه فالعقل لا يطلب الحال فانه حيث وان جهله فالجمل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نيا كنهيا وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل يعني ان لا يصلح للنبوة اذا المقصود • من البتة هو الدعوة الى المقائلة الحقة والاعمال الصالحة • (ثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر يمكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممثلا لا يمكن صدق للزوم بدون صدق للزوم • (الاعتراض اما على الاول فن وجوه) الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم للزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأيي بمعنى علم وأدري بمعنى أعلم فكأنه قال اجماني طالما بك علم ضروري (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجباني وأكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت العلم لكنها اذا وصلت بالى فبعد جدا) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أدري بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمثابة أيضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصول بالى • سبب مخالف ظاهره طالما (ومخالفة الظاهر لا يجوز الادلل) ولا دليل هنا فوجب حمله على الرؤية بل على قلب الحدة نحو الرقي المؤدي الى رؤيته فيكون الطلب

الرؤية عنده من التأثير المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التقيض (قوله وان جهله فالجمل الخ) حاصله أن أن نبوت الجهل يستلزم انتهاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لاسبأه الماقل مع أن السؤال المنصق قسرين الامكان (قوله وما علق على الممكن فهو ممكن) أو رد عليه انه يصح أن يقال أن انعدام المعلول انهدست العلة والعللة قد تمتع عدمه والرفيق أن الاتباط بين الشرط والجزء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتمنع انفسها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الا صرف بحيث لا يشوبه امتناع لامن الذات ولامن التغير ولا شك في أن امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدمه وأما ما ذكر من العرف فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تامة بعدم استقراره عقيب النظر فاستعمال استقراره لذلك وان كانت استعماله بالعرض ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنح جهة ذلك القول لانه قائل

(قوله بل على قلب الحدة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه ممتمنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده أن مقتضى اللفظ والتدنية بالى الجمل على القلب لكون النظر الموصول بالى حقيقة وفيه وأما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه وهو ما اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكتابة ليس

الرؤية أيضا (ثم) تقول (يمتنع حلها) أي حل الرؤية المألوقة (عليه) أي على العلم الضروري
 (هنا) أما أولا فلا نه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يحتاجه وذلك لا يعقل
 لأن الخطاب في حكم الحاضر المشاهدة وما هو معلوم بالظن ليس كذلك (وأما ثانيا فلا نه
 الجواب ينبغي أن يطابق السؤال وقوله لن تراني في الرؤية) لا العلم الضروري (باجتماع الممتزلة)
 فلوحل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلا (الثنى) من وجوه الاعتراض على الاول
 (انه) لم يسئل اذاعة ذاته بل (سأل أن يريه علما) وامارة (من أعلامه) واماراته (الدالة
 على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (خذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه) فقال
 أنظر اليك (نحو واسئل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى
 أرني علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل للكعبى والبيضاوين والجواب انه
 خلاف الظاهر) فلا يرتكب الالطيل (و) مع ذلك (لا ينقيم) اما أولا فقولوه لن تراني
 فانه في رؤيته تعالى لا رؤية علم من اعلام الساعة بإجاءهم فلا يطابق الجواب السؤال
 حيثنه (وأما ثانيا فلا نه) فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجيل للنع من رؤية الآية) أي العلامة الدالة
 على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وأيضا قوله فان
 استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية في تدكدك الجيل لا في استقراده (الثالث)

بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كالحق في شرح المفتاح (قوله ضرورة مع أنه يحتاجه) أو رده عليه
 أن المراد هو العلم به وبه الخاصة والطلب لا يقتضى العلم بوجهه كمن يحتاج لمن وراء الجدار وأجيب بأن
 العلم بالهوية الخاصة بمعنى الاكتشاف التام لا تكون الا بالمشاهدة والبيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية
 فيؤول الى الرؤية بمعنى العلم بكنه حقيقتها الجزئية ليس بلامر الرؤية فلا يصح قولهم بل يجوز به من العلم
 الضروري لانه لا يمتنع ان يراد أن يقال خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى
 أن مخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة وأما مخاطبه تعالى إياه فهو بمعنى خلق
 لفظ غير قائم به ودلالة الخلق على الخلق نظرى اللهم الآن يقال سرعة الانتقال من الأثر الى المؤثر يلحقه
 بالضرورة فيقتل (قوله باجماع الممتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الراغبى والافتدال هوفى
 كشافه لن تراني لن تليق معرفتى بهذه الطريقة (قوله من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ
 من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية القول وان كان الظاهر من السياق والموافق للاكتفاء هو
 الاولى (قوله وايضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور أن استقرار الجيل
 امراته سبى فيما يد علامته دالة على ما ذكره لأن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم تأمل

من تلك الوجوه (انما سألوا بسبب قومه) لانفسه لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه
اترحوا عليه وقالوا انا الله جهرة وانما نبيها الى نفسه في قوله ارفي (لمجتمع) عن الرواية
(قيم قومه) امتناعاً بالنسبة اليهم بالطريق الأولى (وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراعهم وفي أخذ
الصاعقة لهم دلالة على استعالة المسئول) وهذا تأويل الجاحظ ومتبعه والجواب انه خلاف
الظاهر) فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم) أما أولاً فلا له لو كان (موسى
مصدقاً بينهم لكفاه) في ردعهم (أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم من
عن طلب ما لا يليق بحلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا
إلهاً كما لهم آلهة وإلا) أي وان لم يكن مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكزين لصدقه
(لم يصدقوه) أيضاً (في الجواب) بل نرى اخباراً عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا
وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد
اخباره مع انكارهم لمجزأه الباهرة (وأما ثانياً فلا نسهم) لما سألوهم وقالوا انا الله جهرة
زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتاج موسى في زجرهم الى سؤال
الروية واضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم (لم يروا
إلا أن أخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل)
جاء أن يكون (ذلك) الأخذ (لقد صدقوا موسى) من الايمان بما طلبوه (تمت) مع

(قوله وفي أخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ (قوله بل كان
يجب عليه أن يردعهم) وفي الكشف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الروية لتعلموا استعالته ويرفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصور من
المؤمنين أن يقولوا النبي لمن نؤمن لك وأجب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن الناد الا ترى انهم بعدما
آمنوا بأوامر قبول أحكام التوراة حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقبل ان قبلت ما فيها واليقن عليهم وقالوا له
نعمل ما أوامره المجزأت الباهرة كنفق البرور ورفع الطور وغير ذلك اذهب أنت ورك فثابت لانهاهنا فاعدون
على انه يجوز أن يراى بل نؤمن لك سلب الاطمئنان فيتنزه الاشكال أصلاً (قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره)
فان قلت لا يلزم مجرد قبولهم مجرد اخباره موسى عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى
خال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام والمخير بان المجموع كلام الله تعالى على
أنهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأييد المجزأت فن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام
يعد محل تأمل (قوله فلم يحتاج موسى في زجرهم) هذا اذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام
الروية كما هو المفهوم من قوله تعالى فأخذهم الصاعقة بما التحيب بلا ملة

كونه ممكنا فأنكر الله ذلك عليهم وما فيه كما أنكروا قولهم لن تؤمنوا حتى تنجبونا من الأرض فيبوموا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التثنت وإن كان المشول أسما ممكنا في نفسه (فاظهر الله عليهم) ما يدل على صدقة معجزا) وادعاهم من تمتنهم (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالمقل (ليأكد دليل العقل بدليل السمع) فينتوى عنه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد تزيد زيادة قوة في العلم بالمبدول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفله (فلي ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (أرني كيف يحيى الموتى) قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمنن قلبي (فقد طلب الطمأنينة فيما ينتهده ويملكه بالضمائم للشهادة الى الدليل (والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه التفتيش بوجه من الوجوه (ولذلك يقول الخليل) تارة (بما يضمن) وهو انه غاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضمنه انه خاطب الرب وجبرائيل ليس رب وأيضاً احياء الموتى ليس - قدورا لجبرائيل فكيف يطلب منه (و) ثلثة (بما يقوي) وهو ما روي من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامة اني احبب الموتى بدمائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاغيا ليطمنن به قلبه (مع انه كان بمكة) أي يمكن موسى (ذلك) أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال مالا يمكن (من الرؤية) بأن يطلب اظهار الدليل السمي على استحالتها بالاطلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالمقلاء خصوصا الانبياء • (الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك في نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بمكته وانه لا يفضل قبيحا والنقض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحدا وانه كلف عباده بأوامر ونواه ترضاهم الى التعمم التعمم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته وانما من جعل الوجوب شرعا فمتده يجوز أن لا تكون شريعة موسى

(قولهم والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المنصف (قولهم وجبرائيل ليس رب) لأن الرب المقيّد وان أطلق على غيره الله تعالى بمعنى المرئ كقوله تعالى ارجع الى ربك لكن انضاف الى نفسه مما يليق بشأن ابراهيم عليه السلام

أسرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلها
 صغرية لا تتمتع على الانبياء والجواب التزام أن النبي للصفاي) المختار (بالتكليم في معرفة
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المخلوقات و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام
 هي البدعة الشنم) والطريقة الواجبة التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بضرورة
 البعث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الانبياء
 كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى) يطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم
 (لا يند من الصنائر) بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال
 من الصنائر تقول (في جوازها من الانبياء ما يأتي) من النسخ والتفصيل (وأما على الوجه
 الثاني) أي الاعتراض عليه (فن وجهين الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل أما
 حال سكونه أو) حال (حركته الأول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علقه) أي وجود الرؤية
 (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لمصداق الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فأذن
 قد) تدين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (أن الاستقرار حال الحركة محال)
 فيكون دليلك الرؤية عليها تطبيقاً للمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالة (والجواب
 انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة والا لزم
 الاضمار في الكلام (وانه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممکن قطعاً اذ لو فرض)
 وقوعه (لم يلزم منه محال لدان) وأيضاً استقرار الجبل عند حركته (أي في زمانها) ليس بمحال
 اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو
 (الاستقرار مع الحركة) أي كونها مجتمعتين لا توقع شيء منها في وقت آخر بدل صاحبه
 (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التليق للذ كور (بيان إمكان الرؤية أو امتناعها
 بل بيان عدم وقوعها لعدم المانع به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو مممتاً فلا يلزم
 إمكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصد الذات (ويلزم) منه لزوماً
 قطعياً (و) المحال (هنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه

(قوله والالزم الاضمار في الكلام) بأن يقال مثلاً التقدير فان استقرار الجبل حال حركته واعتراض على هذا
 الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها وأجيب بأن المعلق
 عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو أي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر

(فأما أن يقع الشرط فيكون) هو أيضا (ممكنا والا فلامعنى للتعلق به و) إيراد (الشرط
والشرط) لانه حينئذ متلف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يخال فائدة التعلق ويط
العدم بعدم مع السكون عن ربط الوجود بالوجود لا نقول ان التبادر في الامة من مثل
قولنا ان ضربتي ضربتك هو الرباط في جابى الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما
هو للمتميز في الشرط المصطلح (في تذيب) كل ما سئلوه عليك (في الأقسام الثاني) مما يدل
على وقوع الروية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرها)
في هذا (الكتاب) كما قبله جمع من اصحاب الله الوفى للصواب (في المسلك الثاني) من
مصلحة صحة الروية (هو العقل والتمسك) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة
الشيخ) (أبي الحسن) (والقاضي) أبي بكر (وأكثر أئمتنا ونحوه) أنا نرى الاعراض كالألوان
والاشياء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر)
أيضا وذلك (لا نرى الطول والمرض) في الجسم ولهذا نميز الطويل من المريض ونميز
الطويل من الأطول وليس الطول والمرض عرضين قائمين بالجسم لما نقرر من انه مركب
من الجوهر المفرد فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من
جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام بأكثر من جزء واحد لم ينام المرض الواحد
بمجلين وهو محال فروية الطول والمرض هي روية الجوهر التي تركب منها الجسم (فقد
ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والمرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بحال

بدليل الفاعل وان فلا رد السكون السابق واللاحق (قوله فهو دليل على جوازها) قبل عليه الاستدلال بالادلة
الضعيفة متوقف على إمكان مدلولاتها اذ لو امتنع تصرف الادلة عن ظاهرها لاستدلال بها على امكانها دور
وأعيب بأن الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها باده واستدلاله على الجزم
بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم (قوله ولهذا نميز الطويل من المريض) رد عليه ان تميزا حدها
من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم روية الطول والمرض انما تميزا لا قطع من الاعي مع ان القطعية
والعمى ليسا بمرتين قطعا وان اراد التمييز بسبب روية الطول والمرض فهو مبادر وقد يجاب بأن المراد هو التميز
بجرد استعمال البصر من غير ان يكون لأمر آخر مدخل فيه وتميزا لأعي من الاقطع من حيث هو فلا يحتاج
الى معاونة العقل واما المعاونة الاساسية وأنت خير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر (قوله لزم قيام المرض
الواحد بمجلين وهو محال) فان قلت لعل الطول جزا خارجا فاما تميزه فالحال قلت جزا الطول طول على ما اعترف به
التشبيه لاقتضا أصلهم فيكونا محذوران ثم رد عليه ان المحال قيام المرض الواحد بمجلين على أن يكون كل منهما

وجودها وذلك (لثبوتها عند الوجود) كما عرفت (وانتفاها عند عدم) فان الوجود
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والافتاق (ولولا تحقق أمر
مصنوع (حال الوجود غير متحقق حال عدمه لكان ذلك) أي اختصاص الصحة بحال
الوجود (ترجيحا بلا مرجع) لان نسبة الصحة على تقدير استثنائها عن الملة الى طرفي
الوجود وعدمه على سواء (وهذه الملة) المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر
والعرض والائتم دليل الأمر الواحد) وهو صحة كون الشيء مرئيا (بالدليل المختلفة) وهي
الأمور المختصة بالجوهر والاعراض (وهو غير جائز لما سر) في «باحث اللال» ثم
يقول هذه الملة المشتركة اما الوجود أو الوجودات فلا مشتركة بين «جوهري والعرضي» (واما)
فان الاجسام لانوائها في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث
لا يصلح) أن يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق وعدمه
لا يصلح ان يكون جزءا للملة لان التأثير صفة ثابت فلا يتصف به الدم ولا ماهو مركب
منه) (واذا استبعد الدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) أي الملة المشتركة
(الوجود) وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الوجودات
كلها (فعله صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم
ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل وجود كالاصوات والروائح واللوسات والعلوم
والشئخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء) (تحقق الرؤية له وانما لا يرى)
هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان المادة من الله بذلك) أي بمدرونها فانه تعالى اجري
صاحبه بمدم خلق رؤيتها فينا (ولا يتمتع أن يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم
يشدد عليه) التكثير أي الانكار ويقول هذه مكايير محضة وخروج عن خبر العقل بالكلية
وتحتمل قول ماهو أي انكاره (الاستبعاد) تأتي «ما هو معتاد في الرؤية» (والحقائق) أي

محلا على حدة وأما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلان قلت المفروض قيام بكل واحد كافي
الاتفاق والاجماع قلت فالتردد ينفي ما سر على أن بطلان هذا علم من الشق الاول (قوله) لما سر في مباحث
العلل (فيه أن المراد بالملة ههنا هو المؤثر وهما متعلق الرؤية كما يصرح به بطلان تعليل أمر واحد بطل
بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بطل هذا المعنى) (قوله) والعلم لا يصلح أن يكون جزءا من الملة (فيه انه لا يتمتع
الشريطة مع انهم قالوا بأن عدمه يكرن جزءا من الصلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر في الوجود) (قوله) لان
التأثير صفة ثابتة (هنا ساقى الكلام على حسب ما فهم من قول الخصم وهو غير جائز لما سر والافالة ههنا ليست

الاحكام الثابتة للطائفة لواقع لا تؤخذ من العادات بل بما تحكم به العقول الخالصة من
 الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان رؤية بالني الذي حققناه في اسلاف ليست متممة
 في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بما بعد النقض للذكر (من وجوه الاول
 لا نسلم ان انزى المرض والجوهر) مما (بل المرئي) هو (الامراض فقط فوق نوى
 الطول والمرض) وهما جوهران (١١) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (الرجع بها
 الى المقدار فانه عرض قائم بالجسم والجواب نافذ بطلان ذلك) أي كونها مقدارا قائما بالجسم
 (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض يبنى على نفي الجزء وتركيب الجسم من
 الهوي والصوره وقد مر بطلانه بالحاجه الى اعادته (وتزبد ههنا) لا بطلان وجود المقدار
 المرضي (انما فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاما فلم بالقرورة كونها طولية)
 جذاً (وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض) فسلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى
 الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضاً فالامتداد) الحاصل فيما بين
 الاجزاء (شرط لقيام المرض) الواحد الذي هو للمقدار (بها والا لتمام) المقدار الواحد
 (بها) أي تلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان
 الامتداد شرطاً لقيام المقدار المرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضاً) قائماً بها
 والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فراجع الطول الى الأجزاء الثلاثة في سميت مخصوص فرأيت

بشيء المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعروض لكان حقيقاً في نفسه لكنه لا ينظم مع اول الكلام (قوله
 والجواب نافذ بطلان ذلك) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤى الجواهر اذا الظاهر ان المرئي هو اللون السائر
 لها فلا يمتنع اثبات ان الجوهر قد يتناول الالوان ويرى حينئذ (قوله وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض)
 قد يتبع ذلك بان يخطو معنى الطول الذي هو معنى وصف ضروري والمسمى انه المقدار والحق ان الخطر بالبال
 ههنا هو الطول بالني المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بانزى الطول والمرض من قيل المجازي
 الايقاع مثلاً والمراد رؤى بانه يصير الجسم طويلاً وعرضاً وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين
 للمقدار نفس الجواهر الثلاثة على وجه مخصوص ثم يمكن ان يقال علم خطو المرض بالبال لا ينافي رؤيته بجوار
 ان نراه ولا يتقدم على تمييزه عن الجسم فلا يظهر ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقاً سوى
 اجتماع الاجزاء فاقبل (قوله وايضاً فالامتداد شرط لقيام المرض الواحد الخ) فان قلت الامتداد لازم لقيام المقدار
 لانه شرطه قوله والاقام الخ معنوع لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضاً لا يكون نفس الشيء (قوله
 والاقام الخ) فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانفعام وهو غير امتداد فالامتداد نفس المقدار وليس
 مشيراً وطائفة وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لا يجوز ان يكون الابتداء الجوهري شرطاً لوجود

روية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب • (الثاني) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج
الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدى لما تقدم في باب الامكان) والمدمي لاحاجة
به الى علة (والجواب جدلا للمارضة بما سبق فيه) أى في باب الامكان من الادلة الدالة
على كونه وجوديا (و) الجواب تحفيقا أن المراد بدلة صحة (الرؤية) كما مرّح به الادمي
(ما يمكن أن يتلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية
أو عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ولم) أيضا (بالضرورة انه) أى متعلق
الرؤية (أمر وجود) لان للمقدم لا تصح رؤيته قطما • (الثالث) من تلك الوجوه
(لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة اما أولا فلان صحة الرؤية ليست أمرا
واحدا) بالشخص وهو ظاهر (بل) قول صحة رؤية الاعراض لا تتناول صحة رؤية
الجواهر اذ المتأثران ما يسد كل منهما (مسند الآخر) رؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية
المرض ولا بالعكس) اذ يستحيل أن يرى الجسم مرضا والمرض جسما (وأما تأييد فلجواز
تعليل الواحد بنوع بالمثل المختلفة لما مر) في مباحث التل والملاوات فلي قدس قدر تتأثر
الصحة بجزء تعليلها بثلثين مختلفتين (والجواب قدس قدر) أن المراد بدلة صحة الرؤية
متعلقها والمدمي ان متعلقها ليس بخصوصية واحد منهما) أى من الجوهر والمرض (فأما ترى
الشائع من بیدولاد نذكر منه لانه هوية ما) من الهويات (وأما خصوصية) تلك
الهوية وجوديتها ومرضيتها فلا نذكرها (فقد تلاحظ) ادراك (انها أى جوهرها
أو عرض هي واذا رأينا زيدا فأنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولست نرى اعراضه من
اللون والنضوء كما قوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرقى بالذات هو الالوان والاضواء
وأما الاجسام فلي مرضية بالمرض والتبعية (بل ترى هويته ثم ربما تفصله الى جواهر
هي أعضاؤه) (و) الى (اعراض تقوم بها) أى بتلك الجواهر وربما (تقتل من ذلك)

الاستعداد الغرضي ويكون المرقى هو العرض فقط (قوله لاحاجة به الى علة الخ) أى علة وجوده بل يكفي عدم
علة الوجود (قوله أى متعلق الرؤية بآخر موجود) قيل القول بأن العلة هي الموجود يناق ما سبق من انها
الوجود واجب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقة فلا منافاة (قوله بل
تقول صحة رؤية ما) حاصلة أن يقال ليس واحد بالنوع أيضا ولستم فبعض تعليل الواحد بنوع الخ (قوله الا
انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التمرض رؤية الجواهر والمرض اذ يمكن أن يقال اذا رأينا زيدا
لا نذكر منه الا هوية بما هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا أن مثله من باب تعيين الطريق

التفصيل (حتى لو شئنا من كثير منها) أي من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم
تكن قد ابصرتاها اذ كنا أي زمان كنا) ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو
الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الحوادث (بل) كان متعلق الرؤية (الامر
الذي به الاقتران) بينها أي خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان
رؤية الهوية المخصوصة للمتازة تستلزم الامتلاص على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجهولة لنا قد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة للشيء الذي بين الجواهر
والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته • (لرابع من وجوه الاعتراض
(لا نسلم ان للشيء شيئا) أي الجواهر والارض (ليس الا الوجوه والحدوث فان
الامكان) أيضا (مشارك بينهما) وكذا المذكورة وللعلومية وسائر المقومات العامة
(والجواب اننا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي فرغنا به علة الصفة (هو ما يختص بالوجود
والاصح رؤية المدوم والامكان ليس كذلك) لشمله للوجود والمعدوم وكذا سائر
المقومات الشاملة لما فلا يصح شي منها متعلقا للرؤية (وما لا يلزم لا يكون متعلقا للرؤية)
لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذي نعلمه بها) أي في تجربته
والارض الموجودين (خصوصية كل) منها (وقد أبطلنا متعلق الرؤية بها ولم يبق) لنقلها
(الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يتاز) كل منها (من القديم وانما هو
مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا) وأما بدوت ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم
المطلوب • (انما نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عديمة
لما يكون سببا كذلك) أي عديميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة

عند العرف وليس يتبادر في صحة الدليل (قوله حتى لو شئنا الخ) فيه أن الشهور بالشي لا يستلزم الشعور
بالشهور ولادوام ذلك الشعور كما يصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه (قوله وكذا المذكورة
الخ) معنا المتع لا يضر المطلق ضرر واعتدائه لان المذكورة مثلا بما هم الواجب فعل تقدير كونها متعلقة للرؤية
ثبت مداه فان قلت رؤيته مذكور بغيره وقذاته يختلف رؤيته وجوده قلت المدعي اسكن رؤيته تعالى على
شعوره بنساز المركبات فتأمل (قوله والجواب أن قد بينا الخ) تبطل لفظة أنا قد بينا لقوة في أصل التسبب ولا
حاجة اليه بل هو محل لنا فرته لقوله والاصح مع انه لم يبين ذلك وأنت خبير بأنه إشارة الى ما ذكره في جواب
الاعتراض الثاني من اننا لم بالبصر رؤيته ان متعلق الرؤية به أمر موجود ثم قوله والاصح يجوز أن يكون داخل في
المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافاة أصلا (قوله وقد أبطلنا أيضا) فيه أن

(متعلق الرؤية) لا يابؤ تر فيها (و) لاشك في أنه (لا يصلح عدم ذلك أي لكونه متعلق
الرؤية) فان قيل ليس الحدوث هو الدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوبة الوجود
بالدم) فلا يكون عديا (فلنا ذلك) أي كون الوجود مسبوقا بالدم (أما اعتباري لا بري
ضرورة والالم بحيث حدثت الاجسام الى دليل) لكونه مدركا بعد وساء السادس لا نسلم
ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء
نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة
الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في
حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون
الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا مضمونا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي
عن هذا السؤال بأن التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يثبت كون الوجود مشتركا كالتواضع
وجهود الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يثبته كالشيخ فهو بطريق الازام
ولا يجب كون المزموم متفادا (لأنه ممكن) بل لا يمكن هذا امر ضايعا عند المصنف قال (والجواب
أنه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس
الا كون الماهية بمنازعة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذاتية بمنازعة
(أما مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم به من المنازعة) كالانسانية
والفرسية وغيرها (والزعم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيئات
الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات
(الرويات) المماثلة لذواتها (وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها) ولا يماثلهم هذا الاشتراك
استلزاما مكشوف لا سيرة به فذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد بأن
مفهوم كون الشيء ذاتية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول

ذلك الابطال كان على تقدير كون الماهية بمعنى الموز لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية (قوله ليس الحدوث هو
العدم السابق) الاول أن يضم اليه لا مجموع الوجودات اللاحق والعدم السابق يبقى ينبغي أن يقال الحدوث هو
الوجود بعد الدم متعلق الرؤية هو الوجود لكن لا يجوز أن يكون المسبوق بالعدم (قوله فوجب أن يكون
الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الموجودات عندنا فان الوجود المطلق اشتراكا لفظيا
بالعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الازع بحسب تعدد الموجودات متكررة بل مرادهم بالاشتراك التقتلى أن لفظ
الوجود هو المشترك بينهما أى يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود ليزام

الاشترك في الثاني بل أراد ان الوجود ومبروته ليس لهما هو بيان منازعات تقوم احديهما
 بالآخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق المرجح في الاماراتى ادعاء الشيخ
 على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا يتنافى اشتراك مفهوم الوجود
 فلا منافاة بين كون الوجود عين للماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
 للتميزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما قل من ان الوجود عين للماهية يتنافى دعوى
 اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما ما كون الاشياء كلها بمثابة متفقة لحقيقة وهو باطل
 فلذلك قال (واعلم ان هذا للقيام منزلة للاهتمام بمسئلة للافهام وهذا) الذى حققناه لان هو
 غاية ما يمكن فيه من التفرير والتحرير لم نال فيه جودا ولم ندخل فصحا وعطيك باعادة
 التفكير وامعان التدبر والذبات عند البوارق (اللازمة من الافكار) وعدم الركون الى اول
 مآرض (يظهر بايدي الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث
 ادعى اشتراك الوجود يتنافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله اللون واللثة) في
 ادراكه الحقائق والاعتناء الى الدقائق) (السابع) من الاعتراضات (لانقل الى ان علة صحة
 الرؤية انما كانت موجودة في التقديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما في الحوادث (الجواز
 ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع ماذا والجواب بطله بما لم يذكره اليك)
 وهو بيان ان الزايدة (صحة الرؤية متلقها وان متلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ
 ماهوية مالا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشرح الرئى من بعد بلا ادراك
 لخصوصيته واذا كان متلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين
 ولا قيد بارتفاع مانع وقد بالغ المصنف في بروج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى
 لكن لا يتيسر على القطع المصنف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
 امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تعلق بها الرؤية فضلا وان الدرك من الشرح
 الجيد من خصوصيته للوجود الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب

تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في تظايره (قوله) انما هو باعتبار ما صدق
 عليه) يعنى ان ما صدق عليه ما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف (قوله) الجواز ان يكون خصوصية الأصل
 شرطا فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض كالتباينة والتبعية وتظارها مسألة بالوجود المادى لا بالوجود
 فضا حتى يمتد الى الواجب فقل الرؤية كذلك (قوله) لكن لا يتيسر على القطع المصنف قال الامام الرازى
 في نهاية القول من اجل بان التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لا نصير اختلافات التخلقات بل نعلمه

الاجمال متفاوتة قوة وضما كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة
الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي
هذا الترويج تكلفات أخر يطملك عليها أدنى تأمل فأذن الاول ما قد قيل من ان التحصيل
في هذه المسئلة على الدليل العقلي يتمد فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور والماتريدي
من التمسك بالغوامر الثقيلة وقد مر عمدتها في اللقاع الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين
سيرون بهم يوم القيامة (أي في الدار الآخرة) قال الامام الرازي (مستدلا على وقوع
الرؤية) (الامة في هذه المسئلة على قولين) قطع الاول (يصح ويرى) الثاني (لا يرى
ولا يصح) وقد أثبتنا انه يصح فلنقلنا مع القول بالصحة انه (لا يرى) لكان قولنا خارقا
للاجماع) على عدم الاقتران بين الصحة والوقوع في النبي والاثبات بل كلاهما مثبتان مما
أو متباينان مما (وهو) أي هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآسدي (لأن غرق
لاجماع اثبات ما نفيه) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة للكلية وآخرون الى السالبة
للجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية (أو في ما أثبتناه) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة
الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة للكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى
الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة للكلية فأحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية
فما ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في

بالضرورة وهذه مكابرة لا تراها بل الوجود على لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة (قوله وفي هذا الترويج
تكاليفات أخر) قد أشرنا اليها في ضاعيف الكلام هذا وقد تضمن الدليل المذكور بصحة المخلوقة بأن يقال
أنهم مشتركين في الجوهر والاعراض ولا مشتركين فيما يصلح للعلة سوى الوجود فيزم صحة مخلوقته الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وواجب عنه صاحب المقاصد باعتبار به عفة لا تقتضي علة اذ ليست بما يتحقق عند
الوجود وبتقيد عند المبدء كصحة الرؤية بسلما السكن المحدث يصلح بمنعاه لان المنع عن ذلك في حصة الرؤيا بما
هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج قال وأما التمسك بصحة الموسومة فتوى فيه بحث أما أولان
صحة المخلوقة وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكتباتها للخلق في الواقع دون المستعمل
لشيوئها واختصاصها به من علة فلا وجه لني اقتضاها للعلة فلهذا لا يمكن بل نفس الذات لها نفس الامكان فلا
يعلق الا بالذات وأما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور العينية لا من
الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعدان فان الامور
الاعتبارية بالجمعة لا تكون متوافقة بالجله الفرق بين صحة المخلوقة وصحة الموسومة في قوة التقص بأحد هادون
الأخر مما لا وجه له وأما ثالثا فلان المحدث متأخر عن صحة المخلوقة لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون
علة لها وأما رابعا فلان اشتراك الموسومة بين الجوهر والمرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الالباب المتأخرا

أحدى المستبين والأخرى في أخرى كما نبأ نحن بصدده واليه أشار بقوله (وهذا القول
الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بلجواز القول بدمم الوقوع وشئ منها لا يخالف الإجماع)
ولا يخبره (بل كل واحد) من قول التفصيل (بما قال به طائفة) من طائفتي الجمعين
وإن كان خارقا لما قال به الطائفة الأخرى (وذلك) الذي ذكرناه في مستثنى هذه (كما في
مسئلة تن السلم بالذي والحرب البعد فإن الثقات قالوا لا مثبت لها) مما كالحنفية (وناف لها)
مما كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة ولكن لو قيل به (لا يكون
خارقا للإجماع) بل موافقة لما ثبت في مسئلة ولثاني في مسئلة أخرى (ولا) يكون هذا
التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالإجماع) فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود
والمستد في مسلكه الأول قوله تعالى وجوه يوشد ناضرة إلى ربها ناظرة
وجه الاحتجاج بالآية الكريمة (إن النظر في الله جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة)
بل يمدى بنفسه (قال تعالى أنظرونا تنبئ من نوركم) أي أنظرونا وقال ما ينظرون إلا
صبيحة واحدة أي ما ينظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بما يرجح المرسلون أي منتظرة
وقول الشاعر

وإن يك صدر هذا اليوم ولي • فإني غد الناظرة قريب

أي لمنتظرة (و) جاء (بمعنى التمعن) والاعتبار (ويستعمل) حينئذ (أي يقال
نظرت في الأمر التلاني) أي تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتمتعف
(ويستعمل) حينئذ (باللام) بل نظر الأمير لتلان) أي رأف به وتمتعف (و) جاء (بمعنى
الرؤبة) ويستعمل بالي قل الشاعر

نظرت إلى من أحسن الله وجهه • فيانظرة كادت لي وأمق يقضى

ويمكن أن يقال التقضى بالموسوعة الملقن واء كان بالذات أو بالتبع فأقول (ويستعمل بالي الخ) فإن قلت
قد يستعمل الناظر بها كافي قوله تعالى فناظرة إلى ميسرة مع أن الناظر هنا بمعنى الإيهال والتدوير قلت لفظه
الذي الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة (قوله) على وأمق يقضى (قضى) عليه أي قبله والواو من
الفتوى المحبة والماء عوض من الواو ومنه بفتح الكسر في ما أي أحبه فهو وأمق وما قيل من أنه اسم عاشق
معر وف يكتي به عن المطلق كالمتهم عن الجواد لا عرف له وجه هذه أذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الواو المشهور
لا وجه للمير إليه بعد ما ثبت أن المكى عنه يزعمه معنى حقيق اللفظ أن قلت المشق فربط الحب لا نفسه قلت

والنظر في الآية «ووصول بالي فوجب حمله على الرؤية» فذكر كون واقعة في ذلك اليوم وهو الغالب (واعترض عليه بوجوه • لاول لان لم ان) لفظ (الى صلة) للطار (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فدنى الآية لئمة ربهامنتظرة ومثله قول لشاعر

أبيض لا يهرب النزال ولا • يقطع رحا ولا يخون الى

أي لئمة وقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله

نهل لكم فيما الى فاني • طيب بما عبي الطامس حذبا

أي فيما عندي ومضى الآية حيث أنه عند ربهامنتظرة لئمة (والجواب ان انتظار النعمة غمهم • ن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشاره) مع ان الآية وودت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال و فراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستقبية لئمة الوجة لاني لا انتظار المؤدى الى عبوسه • (الآتي ان انتظار الوصول بالي قد جاء للانتظار قال الشاعر

درجات الحب متفاوتة والعشاق درجاتها (قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت تقديم المفعول يفيد المحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الأمور وتطاوله فوجله على الرؤية لئمة انهم لا يرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقب القيامة فوجب حمله على الانتظار ولا عذر وحجته لانهم لا ينظرون سوى ربه حتى يهلكوا قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة والمحصر ادعاء يبنى أن المؤمنين لا يستغفرونهم في مشاهدة بجلاله وقصر النظر على عظم جلالة كائنهم لا يلتفتون الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى (قوله أيضا لا يهرب النزال) أي سيف لا يخاف الحرب واعلم أن البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد قطع فيه الامام الرازي بأن فيه خطا من جهة اللغة لا يقال بان النعمة بل يقال كفرها (قوله بما عبي الطامس حذبا) أي أن لي حرضا عجز الطامس والطامس يروي بفتح النون وهو في الأصل كل من أدق النظر في الأمور واستقصى عليها ومنه قيل للطلب طامس مثل فسق وطامس وابن حزم يروي مشهور في الطب عندهم ولما حذف المضاعف واقام المضاعف اليه مقامه (قوله والجواب أن انتظار النعمة غم) اعترض عليه بأن حصول النعم عند الانتظار من فعل الله تعالى فهو زان لا يفصل في الآخرة لانها دار خوارق العادات على أن الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقلوب عاردا بأن الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس الملازمة بالغم في العادة حتى يستدل بغيره عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الاشياء التي اعتقدوا كونها لا بددة ولم يرغبهم بالدخول في الدنيا وان كان يجوز عقلا أن يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخالف في العادة عن نوع غم لما خلة الوهم وان كان الوعد صدوقا فلا يناسب البشارة (قوله الموت الاحمر) يروي بالتوصيف وبلاضافة فالاحمر على الثاني بالزاي للمجبة قيل هو حيوان يجرى يشق موته والتظاهر أنه على الاول بها أيضا من الخلة وهو

وشعث ينظرون الى بلال • كما انظر الظماء حيا للنام
ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون معلى النام فوجب حل النظر للشبه على الانتظار
ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر • الى الرحمن يأتى بالفلاح
أى منتظرات آياته بالنصر والفلاح وقال

كل اغلأق ينظرون سجاله • نظر الحاجج الى طلوع هلال
أى ينتظرون عطايه انتظار الحجاج ظهور الهلال (والجواب لانهم ان النظر ههنا)
أى فبما ذكر من الامثلة (للا انتظار فى الاول أى يرون بلالا كما يرى الظماء) يطابونه
ويشتاقون اليه (ولا يمنع حل النظر للطلق) عن الصلة كالمذكور فى التشبيه (على الرؤية)
بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حل الوصول بالى على غيرها) أى غير الرؤية كالانتظار
(وفى الثاني أى ناظرات الى جهة الله وهى الملو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء
أو) ناظرات (الى آثاره) أى آثار الله (من الضرب والطمع) الصادرين من الملائكة التى
أرسلها الله تعالى لصرة المؤمنين يوم بدر وذ كر بعض الرواة ان الرواية هكذا
• وجوه ناظرات يوم بكر • وان قائله شاعر من اتباع مسيلة الكذاب والمراد يوم بكر يوم
القتال مع بني تخيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحمن مسيلة وعلى هذا
فالجواب ظاهر • (وفى الثالث أى يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (الرؤية)
كما مر (أنها وان سلم بحيثه مع الى للانتظار فلا) يصح حله عليه فى الآية (اذ لا يصح
بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سروره (الثالث) من وجوه الافتراض
(ان أنتظر مع الى حقيقة (لتقلب الحدة) لا للرؤية (قال نظرت الى الهلال فابتهه)

الشدة وقيل هو عليه بالراء المهمة فمراده موت الشهداء والاول أقرب كالاىنى (قوله وشعث ينظرون الى
بلال الخ) التمتع أشعث وهو معنى مغبر الرأس وبلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
والبلال أيضا كل مايل به الخلق من الماء واللين والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيايا القصر المطير
(قوله ولا يمنع حل النظر للطلق الخ) فلو قيل فى شرحه الافتراض الاول أن الواحد لا كلام النظر بمعنى الرؤية
يسقط الجواب المذكور واحتج الى جواب آخر وهو أن يقال كون الى اسماعىلى النعمة وان ثبت فى اللغة لانه
لاشك فى بدموغرابته واخلاله بالغهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يجعل الآية عليه أحسن أئمة التفسير فى القرن
الاول والثانى بل أجموعا على خلاه (قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة لتشريف كافى ثبت الله تعالى

ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا (ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه (وانظر كيف ينظرون فلان الى الرؤية لا ينظر اليها) وانما ينظر الى تغليب المحدث (وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فانظر الموصول بالي محمول على تغليب المحدث لما ذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشذر والازورار والرضي والتجبر والذل والاشوع وثى منها لا يصالح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تغليب المحدث) نحو الرقى (هذا) كما ذكرناه (وتغليب المحدث ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلا يكون النظر للموصول بالي حقيقة فيها ولا لزم الاشتراك (ولا ملازمها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققة تحقها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز (ثم) تقول (انه لرؤية مجازو) لكنه مجاز (لايتين) كونه مراداً في الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى ثم الله (ولم) أى ولاى نى يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما انظر مع الى حقيقة (الرؤية بالنقل) الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتغليب المحدث لا يجدى نقما اذ (قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح) قوله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال و) ان سلفنا (ربما يحمف المضاف وبقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته) أى الى مطلع الهلال (والواقى) من الامثلة (كلها مجازات) أى انظر فيها وقع مجازا عن تغليب المحدث من باب احلاق اسم للسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التغليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة فى التغليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة) كمنحة الله وجهة الله وآثار الله (ولا قرينة) ههنا

(قوله والرؤية لا ينظر اليها) أى فكذلك لا الكيفية القائمة بها (قوله والازورار والنذر) والازورار والنذر انظر بمؤخر العين غضبان والازورار المدول عن الشيء (قوله ولا ملازمها) ولو سلم فلا يفيد عدم تصور التغليب فى حقه تعالى (قوله لا يجنبنا) ولو اذنا فاما يفيد الاشتراك وانبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحاً انما هو عند الاحتمال ثم ان تغليب المحدث غير متصور فى حقه تعالى فتعين أن المراد فى الآية السكرية التى الآخرة على الرؤية (قوله لم يصح قوله من العرب) قل أن الظاهر أن يسلم هذا ويقال بمعناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

(معينة) لبعضها (فالمعين تحمك لا يجوز لغة) فوجب المصير الى الجزم للمعين (ثم) تنول
 أيضا قلب الحدة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون لغة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون
 مراداً في الآية (و) قلب الحدة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار
 قليلاً لما هو خلاف الأصل) فان قلب الحدة يكون سبباً مادياً (للا رؤية) واطلاق اسم
 السبب للسبب مجاز مشهور) فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء وهو
 للعالم (وأنت لا ينبغي عليك ان ادخال هذه الظواهر لا قيد الا غلونا ضمنية) جداً
 وحيث (لا تصلح) هذه الظواهر (لتنويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها
 اليقين (المسلك الثاني) في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلانهم من ربهم يومئذ
 لمحبوبون) ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلم (منه) كون للؤمنين مبرئين عنه) فوجب ان
 لا يكونوا معجوبين عنه بل رائيين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة العظم (والمتمد
 فيه) أي في اثبات الوقوع بل وفي صحتة أيضاً (اجماع الامة) قبل حدوث المخالفين على وقوع
 الرؤية (المتنزم لصحتها) (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منها
 ومثل هذا الاجمال مفيد اليقين (للقام الثالث) في شبه المنكرين ورددها وتنقسم (تلك
 الشبه الى عقلية وقولية أما العقلية فتلا ثلاث الاولى شبه الواضع) وهي ان يقال (لوجازت رؤيته
 تعالى رأياه الآن والثاني باطل) بطلاناً ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت

(قوله فوجب المصير الى الجزم للمعين) قيل فيه تأويل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق
 يجوز ان يجوز بهاعنه وهو مطلق الادراك الغير المنوع عند المعتزلة وأيضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة
 أي يجوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبة الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من الجواز

(قوله فلا يكون مراداً في الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر ان القلب المطابق أي ما غير مراد اذا لبيان
 النعمة فتبين رادة القلب مع الرؤية بضمه وانه مجاز (قوله بل وفي صحتة أيضاً) أو زعمه ان مسئلة جواز
 الرؤية عقلية وقدم ان الدليل النقل لا يفيد القطع في العقليات والجواب انها عقلية اذ قد سبق في آخر الموقف
 الاول ان المراد بالشرعيات أمور يجوز العقل بانسكابها تبينوا انتفاء وصحة رؤيته تعالى كذلك فان العقل يجوز
 تبين هذه المسئلة اذ لا دليل صريح على انتفاءها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلي في اثباته

(قوله ويوصل هذا الاجماع مفيد اليقين) يعني الاجماع الواقع في العقليات واستدركه من الاجماع الواقع في
 العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وأما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه
 الصحابة وفيه نظر اذ لا يصح عنه شأنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القاطع اذ اقتصرت في فصول الباع
 فلا وجه لحمل الكلام عليه بالضرورة (قوله الاولى شبه الواضع) لا شأن ان يظهر ان يقال شبه الشرط لا لكن

وحيث تماثل لجازت في الحالات كلها لانه) أى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انشكاكه منه فى شئ من الازمنة (لجازت رؤيته الآن) قطعا (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) فى زمان (وجب حصول الرؤية) فى ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سببها) رافضة للثقة من التعطيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أموره الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتنق باثنائها (و) الثانى (كون الشئ جازر الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متفتحة اليه ولم يمرض هناك ما يصاد الادراك كالنوم والتغلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات أو كونه فى حكم المقابلة كما فى المرتى بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية العسر) فان العنبر جدا لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كشيء أى ذالون فى الجملة وان كان ضميما (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضمنها (و) السابع عدم غاية (التقرب) فان المبصر اذا التمسق بسطح البصر يطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم المألون المتوسط بينهما وهناك شرط ناسع هو ان يكون مضيئا بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا

نظرا الى انها شبه ناشئة من عدم المانع الذى يتصفه تحقق الشرائط أسرها بالمعنى القوى (قوله ثمانية أمور) أى شرائطها على ما ذكره المصنف ههنا ثمانية والافال تحقيق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فبدأ ذكر بان يرى ذرات التباير عند اجتماعها ولا تراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالتين لا يقال بل ذلك لان شئ شرط الكثرة فتتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى اليها وهو دور وأجيب بأنه دور مية لا تقدم كذا فى لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب عن الدور فان رؤية كل ذرة تنوقف على انضمام الأخرى لا على رؤية الأخرى وإياها بل الدور لو تنوقف رؤية كل على رؤية الأخرى وانضمام كل على انضمام الأخرى ولم يلزم شئ منها عما ذكره هذا وفى رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند اجتماع كلام مستطاع عليه (قوله والثانى كون الشئ الخ) الاول أن يمد هذا شرطين وكانه ايراد الجواز فى ضمن الحضور والجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرائط بعد صحة الرؤية فى ذاته (قوله كما فى المرتى فى المرآة الخ) قد مر انه مبنى على أن صورة المرتى لا تنطبع فى المرآة فالمرتى بهما له الصورة وقد سبق دليله وان تمثيل الاجهرى بما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على أن المراد بالمقابل المحاذى القائم بنفسه يعنى جدا (قوله وهو الجسم المألون الخ) أى باللون القوى فلا تنقض بل الماء والزجاج الرقيق الذى له لون ما

في بحث الكميات البصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المتبصرة في الشرط الثاني
 (ثم لا نقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة وصحة الرؤية
 لكون) الست (البواب) منها (مختصة بالاجسام وهما) أي الشرائط المتولان في رؤيته
 (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته عنه والجواب عنه عن هذه الشبهة اما أولا فهو
 (انا لا اكلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط النهائية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه
 لكن عندنا ما يفي به (لا نأثر في الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
 اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط) فظهر انه لا يجب الرؤية عند
 اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفي في المرئي من الدين خطان شعاعيان كساق مثلث قاعدته
 سطح المرئي ويخرج منها) أي من العين (الى وسطه خط قائم عليه) أي على سطحه (يقسم)
 ذلك الخط (لثلاث) المذكور (الى مثلثين قائمتي الزاوية) الواقعة عن جهتي الخط القائم
 (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين
 وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة في الثلث) اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية
 في اقرب والبعد) بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز أن
 يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذي ذكرتموه في
 هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئي
 بقدر ذلك) البعد الذي لطرفيه (وجب ان لا يرى أصلا واذا يرى فهذا البعد لا أثر له في
 عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية
 ونقصها غير صريحي فلا يجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) أي صاحب الباب
 معترض على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك
 ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (قلل رؤيته

(قوله منع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم ادراجه شيء من باقي الشروط فيه سباعدم
 غاية البعد لا يتجاوز محل كالا يتي (قوله وصحة الرؤية) أي مع حضور الحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد
 عرفت أن المدعو من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية (قوله حاصلان الآن) فيستع لان معنى السلامة
 حصول قوة مشروطة في الایصار فلا يجوز أن لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى (قوله لانا نقول نفرض
 الخ) أي اننا نفرض سطح المرئي متصا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف

بعدم وقوعها ولا سفلة هما فكذلك الحال في الجبال الشاهقة التي لا تراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يلتزم الوقوع ولا ينفي الجزم بعده فمجرد تجوزها لا يكون سفلة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) للذكور (ما ذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب أن لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولا نه نجر الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فوانا (سلبنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكننا نقول (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب الرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاء اختلافها في الوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة ذوات

لا بد للنقض بالماديات اذ لا يجوز تفاتها تجوز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حيث منع الملازمة المستفادة من قوله والامازان يكون بضرر بالغ واعتراض أيما بان قولهم يلزم تجوز جبال شاهقة لا تراها يحصل معنيين أحدهما تجوز ثبوتها في الواقع ونحن لا تراها والثاني تجوز أن لا تراها على تقدير ثبوتها وزم الأول للشرط اتفاقنا على لزوم الثاني على الشرط في تمام علة الرؤية فاذ لم ير أحدهما مع تمام علة لم ير الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلا نقض بالماديات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتيال الأول ولذا سبق ظاهر كلام الشارع عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني منعنا أيضا اذ لا سفلة في نفس تجوز ان لا تراها على تقدير ثبوتها كالا سفلة في تجوز نقاض الماديات وان جزمنا بانتفاء الجوز في صورتين فليتامل (قوله لوجب ان لا نجزم الخ) اعترض عليه الاجري بأنه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لحوال ان يوجد طرق شتى يحصل العلم بها بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المبين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على إحصاء ما أخفى الجزم فعاد كذا دلل لم يصح لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجوز الجبال المنذورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر (قوله ولانه يضر ان أن يكون نظريا) ان قلت يجوز ان يكون الاحتياط في الحديث فلا يلزم النظر به قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على أنه بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها في وجهه وهو أنه يجوز ان يكون من الضمايا القلبية القياس فان وجوب الجزم بهالمن لا يخطر بباله ذلك القياس يرجع الى الوجه الأول وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضروريا وليته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقدره وجيز وج الشاع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه بقوا ان المراد ان كان ينفس الحكم العقلي فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد لم يتعلق الحكم اعني انعدام الجبل فليست عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هنا نظريا (قوله غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى ان يسلم الاتصاف في الماهية

الثائب) وحينئذ جاز أن تحجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الثائب (في الثانية) من تلك الشبه (شبهة للمقابلة وهي أن شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أوماني حكمها نحو للرئي في المرأة وأنها) أي للمقابلة (مستعجلة في حق الله تعالى لتزهره من المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كما مر) من أن الاشارة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمي العين به ندلس (أوفي الثائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة بخلاف أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبتته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف للسبي بالابصار الى سائر المبصرات والا نكشف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وجيز وفي عدمه (في الثالثة) منها (شبهة الا نطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة الرئي في الحافظة وهو على الله تعالى محال) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر) وهو أن يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا أو في الثائب لاختلاف الرؤيتين (وأمّا في الشبه (السمعية فاربعم) لست كما وقع في بعض النسخ) (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فني قولك ادركته بصري معني رأيت لا فرق الا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته ونا أدركته بصري ولا عكسه (قائلة نفت أن نراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه لابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد مقابله فلا يراه شيء من الابصار لافي الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا) ولأنه تعالى تمدح بكونه

ويجوز اختلاف الشروط بحسب المراتب ادعى القول بتقارب ما هيئتي الرؤيتين يتأني للعتلة أن يقولوا زاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لافي الرؤية المتألفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قوله كما وقع في بعض النسخ) (لعل منشأ الخطأ توهم أن الشبهة الثانية المقررة بلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة) (قوله في انشاء المدايح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والأرض الى قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح أيضا ان قلت ما الدليل على أن المذكور في انشاء المدايح مدح قلت هو انه لو قال قائل يد فاضل عالم يا كل الخبز شجاع كريم فانه يستفح جدا ولو قال بدل قوله يا كل الخبز في حسن الكلام فلعنا أن المذكور في انشاء المدايح يجب أن يكون مدحا (قوله وما كان من الصفات الخ) وقرروا شبههم أولا على ما مرهوه من أن المدح

لا يرى) فانه ذكره في ابناء المدافع (وما كان) من الصفات (عدمه) مدحا كان وجوده نقصا
يجب عزبه الله عنه) فظهر انه يتمتع برويته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالغفو
والانتظام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال (والجواب) اما عن الوجه الاول
في الاستدلال بالا به فن وجده الاول ان الادراك هو الروية على نعمت الاحاطة بمجواب
للرؤية اذ حقيقة الثبيل والوصول وانما المدركون أى ملحقون) وأدركت الثمرة أى وصلت
الى حد النضج وادرك الفيلام أى بلغ (ثم نقل الى) الروية (المحيطة) لكونها اقرب الى
تلك الحقيقة (والروية للتكيفية) بكيفية الاحاطة (أخص) مطلانا (من) الروية (المطلقة)
فلا يلزم من فيها) أى نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الاحاطة (نفيها)
أى نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن
يقال رأيت وما أدركه بصرى أى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من
وجود الجواب (ان نذكره الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع على اللام الاستمرارية
(وقد دخل عليها النفي فرفها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله
لا نذكره الابصار (استناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم
عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاستناد الى الكل) بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي
عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) للنفي (الثاني) لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان
أبصار الكماز لا تدرکه اجمالا (هذا) ما قوله (لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستمرار
(والا ممكنة القضية) وقنا لا نذكره الابصار سالبة ماملة في قوة الجزئية فالتنفي لا نذكره
بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي بدل بالعموم على الالبات للبعض فالآية حجة اذا

بنفس نفي الرئية ولاشك ان الرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير
وستقف في تحقيق الجواب على أن التمدح راجع الى خلق ضد الروية وهو من الافعال كما كان خلق الروية منها
وكلاهما مدح (قوله) ثم نقل الى الروية المحيطة الخ) لتوهم معنى التثاق في كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين
الشيء حتى يلمسه وصل اليه وأما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ (قوله
عكس القضية) أى ندعي ان الآية حجة لنا علينا كما ادعاه الخصم (قوله) فالتنفي لا تدرکه بعض الابصار) اما
يستقيم اذا كانت المهمة مرادة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في
جزء النفي بعيد العموم اتفاقا نحو ما جرى على الرجل وانما الاحتمال للعموم سلب للعموم عند قصد الاستمرار
فكيف يمكن القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادة لاندفع الاعتراض بآية تنصير الآية حيث

لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (أما) أي الآلية (وإن تمت في الاشخاص) باستفراق
 اللام (فإنها لا تتم في الأزمان) فأنها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بخبره حيث لا يرى
 في الدنيا) (الرابع) منها (أن الآلية تدل على أن الابصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين
 لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) (النفي للذكر في الآلية) نقياً للرؤية بالجراحة مواجهة
 وانطباعاً) كما هو المادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقاً (وأما عن الوجه الثاني) أي
 وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآلية (وهو قوله تمدح) (الباري
) بأنه لا يرى فنقول هذا مدعى كم فإن الدليل عليه) (وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه
 تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته) بل ثنائية الحجة على صحة الرؤية لأنه
 لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (إذا لمدح للمتمدوم بأنه لا يرى حيث لم
 يكن له ذلك وإنما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للمتنع للتميز بحجاب الكبرياء كما في
 الشاهد) الثانية من التشبيه السفعية (أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من
 كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا
 أنزل علينا اللائلة أو نزي وبناقد استكبروا في أنفسهم وعصوا كبرياء ولو كانت

حجة لنا الزامة حيث يرجع قيد البعوضة إلى النفي كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستفراق إليه فتأمل
 (قوله بالمفهوم) أي مفهوم الثالثة (قوله فأنها سالبة مطلقة لادائمة) وما استدبل به سابقاً على أنها مدعى من أن
 إعجابها لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله بجوابه أنه أعانته إذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو
 ممنوع فإن القضية الموجبة والسالبة التبرالموجهتين لم توفى في العريه لمعتين متناقضتين بل هما محالان يصح لهما
 المستعمل حسب ما يريده (قوله فإن الدليل عليه) فإن قلت قد أشار الشارح إلى دليله وقد ذكرت وجه
 الاستدلال به قلت ذلك الدليل أنما يدل على التمدح بنفي المبصرة لا بنفي في الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الأول
 (قوله بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر إذا لحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في
 القرآن العزيز أن التمدح بنفي الشريك ونفي الخفاء أو لمع امتناعهما في حقه تعالى (قوله إذا لمدح للمتمدوم) أعترض
 عليه بأن ذلك أنما هو لمراهة عما هو أصل المادح والكلمات اعني الوجود وجوابه أن المدح بحسب مقتضى
 الكلام من جهات آخر وكذا التقصص من جهة لا بنافي المدح بنفيها (قوله وإنما المدح فيه للفتح الخ) أعترض عليه
 بأنه يجب جيتذ أن لا يزول علم الرؤية لأن زواله مابه التمدح قص فيلزم أن لا يرى في الآخرة والجواب أن ذلك
 فيما يرجع إلى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع إلى التمدح بمخلق ضد ما هو من قبيل الأفعال كما أن خلق الرؤية
 أي أنما (قوله لولا أنزل علينا اللائلة) الآية قيل أن لولفتي لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبر و ليس جواباً
 للوأن لولفتي لا يطلب الجواب بل الظاهر أنه جواب القسم القدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبر وافي هذا
 القول وليس بشيء لأنه يقتضي أن يكون لازماً ولا ضرورة إلى أن يكتبه فلا حرج في التفضيل إذا وليت الناصي

الرؤية ممكنة لما كان طالبها حياً أي جازوا الحد (مستكبراً) واقفاً نفسه إلى مرتبة لا يليق بها (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية) وذا ظلم يا موسى لن تؤمن لك حتى نري الله جهره أي عياناً فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ولو أمكنت الرؤية لما حاجهم بسؤالها في الحال الآية (الثالثة) يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أؤنا الله جهره فأخذتهم الصاعقة بظلمهم مبي (ذلك) السؤال (ظلماً وجزاء به في الحال) بأخذ الصاعقة ولو جاز (كونه مريباً) (لكان سؤالهم) هذا سؤالاً لمعجزة زائدة ولم يكن ظلماً ولا سبياً للكتاب (والجواب ان الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية نعمنا وعتاداً ولهذا استعظم انزال اللآلئ) في الآية الأولى (واستكبروا انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانها) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنهم موسى عن ذلك فله) أي منهم (حين طلبوا) أمرهم امتناً (وهو أن يجعل لهم إلهاً إذا قال بل أنتم قوم نجوهون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية للمتة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك التالي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن تراني ولن لتأيد وإذا لم يره موسى) أبداً (لم يره غيره اجماعاً والجواب منع كون لن لتأيد بل هو لاني) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يقتنوه) أي الموت (أبداً) لا شك انهم (يقتنوه في الآخرة) للتخاص من العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بآذنه ما يشاء) حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل

كانت للوهم على ترك الفعل وإذا وليت المستقبل كانت للبحث (قوله وجزاء به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه التهمة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا من يدعيها عليه اذ لا يعلم سعادهم جواز الرؤية مطلقاً ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو عمل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لانه أو لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريق الامكان (قوله لطلبهم الرؤية نعمنا وعتاداً) وأيضا جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهل والمغالبة على ماعرفوا من حال الأجسام والاعراض (قوله كقوله تعالى ولن يقتنوه أبداً) لا يفتي أن تنظم هذه الآية بظاهر في التأيد وللمصنف انهم يقتنوه في الآخرة علم أن المراد التأيد بالنسبة إلى أوقات الدنيا لا كونه لن لتأيد مسقطاً للتنبيه بهذه الآية على تأمل الهم الان يقال التأيد المنع ولا له كن عليه هو التأيد بالنسبة الى جميع الأوقات تأييداً (قوله أو يرسل رسولاً)

وتكليفهم لهم من وراء حجاب وإرساله إليهم إلى الأمم ليكلّمهم على السننهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعاً) وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيراً أيضاً إذا لا قائل بالفرق (والجواب استتسليمه وحياً قد يكون حال الرؤية) فإن الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية) (تذويب) الكرامة) والمجسمة (وانقوائها في الرؤية وخالفون في الكيفية فنحن نأخذ أن الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ما في حكمها (اذ يتنوع ذلك في الوجود للثبوت عن الجهة والمكان وهم يدعون للضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلة أو في حكم للتقابل لا يرى مواقين في ذلك للمعزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب أنا نمنع الضرورة وما ذلك) بأي ادعاء الضرورة (منهم) هنا (الا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرغ ذلك الادعاء وعدوافتنا الحكماء والمعزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكمهم وهمي مماليس محسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامة والمجسمة في الرؤية

﴿ المقصد الثاني ﴾

في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان ١ المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين (من الفرق الاسلامية وغيرهم

ليس هذا استكلاماً في الحقيقة وله الإبرورده المصنف فكانه قال حصر التكلم الحقيقي في اثنين (قوله لم يره في غيره اجماعاً) قيل حصر التكلم في الأمور المذكورة أعلاه في دار التكليف جباين الأدلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها يزعمه ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ليس النبي الامن كلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظروا اليه فلا تؤمن بذلك حتى يجعل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فزلت الآية تصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل (قوله والجواب أن التكلم وحياً قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي أن يجعل عليها صلح جله قسماً القول أو من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القامحى وشرح المقاصد وفيه بحث لأن المصنف المذكور لا بد أن يخرج شيئاً ولو حل الوحي على حالة الرؤية والجلاب على عدها لم يبق حاله خارجة عنها وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئاً ولا يسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف فيه كشمس موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسمياً لارسال الرسل والوحي فان الوحي يكون بالقائه في القلب اما في اليقظة أو في النوم (قوله غير معلومة للبشر)

(وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمتمزلة (لنا وخيان الاول) أن المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا (لا قبل العدم (أزليا) لا يسبقه عدم (أبديا) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالفا قادراً عالمًا) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى مبروئها قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالفا ومبدأ والصفات التلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ما هي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بمخصوصيتها (كما لا يترجم من دللنا بصدور الاثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المدينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مقابلة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها (الثاني) ان كل ما يعلم

أي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد (قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) برده على اننا لانسلم أن معلوم كل أحد ما ذكرتم من اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم (قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى مبروئها) فالأولى هي المناقبة الحقيقية والثانية المشهورى كاسبق وكونه تعالى خالفا وعالمًا. فلا جن الاول لان المناقبة بالنسبة الى الخلوقة وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالفاً وكونه قادراً وكونه عالماً كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لا تخص بمبروض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويجعل كلام الشارح على أن التليل بمبروض النسبة وكما ينبغي على أن المثال ربما يستفاد من حيث الكفاية ولا يلزم أن يكون مدخولاً وهو على تقدير محتمل بعيد لا يحتاج الى المسير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلاً مضاف مشهورى بمعنى المركب من المارض والممرض لا بمعنى مبروض النسبة على ما نحن نحققه ولا ضرورة الى تقدير مبروضها (قوله قال الآمدي الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالماً قادراً أمياً (قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بالانقول معنى العلم بالوجود الصحيح بأن موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات (قوله على أن ثمة الخ) لاجباب العلم بتضمن الدلالة ولذا أورد المصنف لفظة على وأشار اليه الشارح بتقدير يدل (قوله الثاني أن كل ما يعلم منه الخ) برده على بطل ما ورد على الوجه الاول ثم أنه اعان على منعه من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشبه عين ماهية والا فهذا الدليل على تقدير تلمه انما يفيد انتفاء معلوميته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر أن الكلام فيه والناظر الى الغائلين باستناع

منه) من كونه موجوداً وحالاً وقادراً ومربداً وخالقاً الى غير ذلك (لا يمنع تصويره الشرية فيه وذلك يحتاج في نفيه) أى نفي ما يلزم منه من صفات الالهية (عن التبر وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصويره من الشرية) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتيج الخضم بأنه لو لم يكن) ذاته (متصور) مالموا (لا تمتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة) (و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالنزيل وامام الحرمين ومنهم من توقف كالتأخرى أبى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في لا أكثر مشرباً بالامتناع وانما منه الفلاسفة (لان المقول اما بالبدية وحقيقته ليست بدئية وما بالظار والنظر اما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة واما في الحلد) فأذن لا نعلم الحقيقة الا بالبدية أو بالمد وحقيقته تعالى ليست بدئية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها) والجواب منع حصر المدرك (بالكنه) في البدئية والحلد والرسم لجواز خلق الله تعالى علماً متلقاً بما ليس ضرورياً (بالقياس الى عموم الناس) في شخص بلا سبابة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد يتقلب ضرورياً) لبعض الأشخاص (وأيضاً فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمنع أن يفيدها)

﴿الرصد السادس في افضاله تعالى وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول﴾ في أن أفعال العباد الاختيارية وافعة بقدره الله سبحانه وتعالى

معلومت يجعلون امتناع اكتسابه بالحلد والرسم مبنياً على أنه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لآلى أن الشخص لا يعرف بالحلد والرسم والقانون يصور بالمعلومية لا يقولون أنه لا حقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالماً قادراً معيابه الى غير ذلك من الصفات (قوله لا يمنع تصويره الشرية فيه وذلك يحتاج الى) اعتراض عليه بأن من جملة ما علم منه الوجدانية بآدتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشرية ولا الافتقار الى بيان التوحيد وأجيب بان هذا أيضاً كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محلاً (قوله الجواب منع حصر المدرك الى) منع الحصر انما يتم بحيل البدئية بمعنى البدئية بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلأن تقرير الجواب بمنع عدم البداهة ايضاً تأمل (قوله في أن افعال العباد الاختيارية الى) لاختلاف في أن افعال العباد الاختيارية للعباد مخلوقة تعالى كاهو المشهور ولا في أن الكلام العقلى القاسم بالنسبة عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة تعالى أيضاً الماعنة ناظراً وأما عند المعتزلة فاما بنى اختيارية

وحدھا) وليس لقدرة تم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادة بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابتداء واحداثا ومكسوبا لهيد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرة وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه عللا وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (وقالت للمتزلة) أي أكثرهم هي (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدورين) معانم اختلوا

أو باستثنائه عن الكلية كما مرع مافيه في بحث الكلام ثم ان البعثيم الحيوانات العظم أيضا كما صرح به في ابتكار الافكار والمتنوع لا يمكن للنزاع في أقوالها الاختيارية كثيرة فإدعاء بترص لها وقال في أن أقوال العباد الخ (قوله) فإذا لم يكن هناك مانع الخ قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلا قلت ليس قوله فإذا لم يكن هناك مانع الخ مقترعا على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن وجوده في ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فإذا لم يكن هناك مانع لفسد الفعل عن العبد أو جلاله تعالى فيه فعلا مقارنا لإيجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك قدبر (قوله وهذا مذهب الشيخ) قبل عليه ثبوت القدرة أعيا لم يأتها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أعين عند الأشعري فمن أين يعلم نبوتها ويرد على الجبرية النافين لها ملطفا والوجدان أعيا يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليس بأثرين للقدرة والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة متضمنا الى الارادة في الأفعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به (قوله أي أكثرهم) احتراز عن الجار كما سيظهر بل عن أبي الحسن أيضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث (قوله) بلا إيجاب بل باختيار) لا خطأ انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المتزلة والحكاه لأن المعتزلة قالون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكاه على سبيل الوجوب لكنه غير تام لأن عدم الإيجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وأما مع تمام الشروط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الآن يقال مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشروط على سبيل الصفة دون الوجوب بناء على كفاية الرحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وهما أحق بالان آثران أحدهما أن قال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة أعيا الإيجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون به تعلق آخر وعند الحكم ذات القدرة توجب التعلق بخصوص الموجب للفعل بل تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكسبية عندها كذلك والأحقال الثاني أن يريد الحكاه بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد متعلقا بها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل واستطوار على هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكاه والمعتزلة وتندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختيارية كما يفهم من المناظرة المذكورة أيضا ويبدل عليه تنصيص الأدي في ابتكار الافكار على أن فعل العبد عند تمام الحزمين واقع بقدرة مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكاه في المذهب فلا يظهر

(فقال الاستاذ مجموع القدرتين على أن يتلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد (وقال القاضى على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أمى (بكونه طاعة بمعصية) ~~الغير ذلك من المذهب الذي لا يوجب له ذلك~~ (قوله) لم اليتيم تأديبا أو إنباء) فان ذات العلم وائمة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وثالث الحكماء وامام الحرمين) هى وائمة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتماع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله أو قدرة العبد) على الانفراد كذهي الشيخ وجمهور للمعتزلة (أوهما) مما ذلك أما (مع اتحاد المنتمقين) كذهب الاستاذ منا والتجار من المعتزلة (أو دونه) أي دون الاتحاد (وحينئذ فاما مع كون أحدهما) أى احدي القدرتين (متعلقة للاخري) لاشبهة فى أنه (ليس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتبين المكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك)

أن الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالإيجاب (قوله) وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا فى الفعل على أن كلا منهما جازء المؤثر وصارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح (قوله أى بكونه طاعة ومعصية) يرد عليه أن هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فصل العبد من موافقته لما أمر الله تعالى به او مخالفته فلا وجه لجعله أثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجودا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحصل أن يقال كون الفعل طاعة ومعصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان ينشأ منها (قوله) وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به فى الارشاد وغيره (قوله) أن المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ) فيه بحث لان التعبد بما فى المؤثر القريب فى الفعل فلا يستقيم فى قول الفلاسفة والامام وامامى مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد فى قول المعتزلة لان القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب فى الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحة فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كمال يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة بما ذكره فى التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا انه لو ذهب المعتزلة الى أن قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الإيجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة ووجه

أي بدون أن تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضى لان المقروض عدم اتحاد للتلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة المبدع وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به أحد وللمقصود ضبط للذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختياري للمبدع والحق بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه الأول أن فعل المبدع ممكن في نفسه) وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بإسرها وقدر مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفصيل مذهبيهم وإبطالها في بحث قادية الله تعالى (ولاشي) ما هو مقدور لله بواقع بقدرة المبدع لا متاع اجتماع قدرتين، وتوطين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثاني لو كان المبدع موجدا لافضاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفصيلها واللازم باطل أما الشرطية) أي الملازمة (فلا أن الأزيد والانتقص مما أتى به ممكن منه) إذ كل فعل من أفضاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والانتقص (فوقوع) ذلك (العين منه دونها لاجل المقصد) إليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالمعلم به) كما تشبه به البديهة فتفاضيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة

ما ذكره في الغايب لكن هذا خلاف ما أشهر منهم وأقدهم (قول) وهو مذهب القاضى (قيل هذا مشكل لان المقروض عليم كون إحدى القدرتين متعلقة بالآخرى أي أثرها ونسبة هذا إلى القاضى فيصدق فلا يبعد أن يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى مندرج فيها سبق والاخير مما يذهب إليه أحدا لأن في الانحصار فيما ذكرنا والجواب يحتاج إلى أدنى عناية يشهد بها السياق وهو أن يقال المراد من قوله فاما مع كون احدا هما متعلقا لاخرى أن يكون احداهما فقط متعلقة بالآخرى أي لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالتى التى هو مذهب القاضى راجع إلى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كانت على بقدرة المبدع على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضا ابتداء (قول) لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكو فمما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعني أن يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم أن شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التامع لكن ما ذكره المفسر في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجابى يدفع جريان ذلك الدليل في الخلق والخلق فالوجه الاول لا يدل على المسمى (قول) لوجب أن يعلم تفصيلها) قيل هذا الدليل ينفي الكسب أيضا لا اشتراك الخلق والكسب في العلمة المتضمنة لكال العلم وهو المصور بالتصديق والاختيار وأجيب بان التصديق الأصلي موجب العلم دون الضمن فالمسمى إلى موضع من لا مقصود أصلى فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف غير مكان العضلات المقصودة في ضمن المسمى وقصد الإيجاد أصلى كليا بخلاف الكسب (قول) مما أتى به يمكن) لفظة من هنا بمعنى في كافي قول الشاعر * وليس بالأكبر منهم حصي * فلا ينزاع الجمع بين اللام ومن في أفضل التفضيل (قول) والاختيار) أن جرعنا على التصديق وط خبر الوقوع ولا لاجل لنو

له (وأما الاستثنائية) أي بطلان اللازم (فلان التام) وكذا السامي (قد بطل) باختباره
 كاعتباره . من جنب الى جنب (ولا يشر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعتراض عليه بأنه
 يجوز أن يشر بأنه صيل ولا يشر بذلك الشعور أولا يدوم له الشعور الثاني (ولان أكثر
 للتكلمين بثبوت الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) في الحركات (تتخلل
 السكّنات والمتحرك منا) باختباره (لا يشر بالسكّنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
 ولان الواقع بقدره المبدع عند الجبائي) وانه (الحركة وهي صفة توجب التحركة مع ان
 أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا) الوجهان أي الثاني والثالث للذكور ان في ابطال
 اللازم (لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان الحركة
 مناصبه محرك لا جزائها) لا محالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها)
 ويقصد ما هو الوجه (الثالث ان المبدع لو كان موجوداً لقوله) بقدره واختباره استقلالاً
 (فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادراً عليه مستغنياً عنه (و) أن (يتوقف
 ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز
 طرفه وتداولها اتفاقاً لا اختياراً ويترتب أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب
 فيفسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لا يكون منه) أي من المبدع باختباره (واللازم
 التسلسل) لا نأخذ الكلام الى صدور ذلك المرجح منه (ويكون الفعل عنده) أي عند

يتعلق به وان رفعه بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد غير الوقوع قوله لاجل القصد (قوله فلان التام قد بطل
 باختباره) هذا على رأي من لا يجعل النوم ضداً للفعل ولكن فيه صحت وهو انه قد ذكر الان ان القصد لا يتصور
 بدون العلم ولا شأن ان النوم مضاد للفعل فكيف يجعل فعله اختيارياً (قوله ولا شعور بها) فان قلت الشعور
 بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فمضاد له هو ما لا يجب به وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات
 عند حصول الشعور بالشيء ، ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظرى والحركة لا صفة يتأمل في تفاصيل اجزائه
 عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لو لم يندفع الاعتراض في صورة
 النوم (قوله فيفسد باب اثبات الصانع) سند ذكر ان هذا الزام للفرقة القائلين بوجوب المعاني الموجب في الفعل
 الاختياري فلا يجبه ان ترجح الفاعل لفعله بلا داع وجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا وجود لازم انسداد
 ذلك الباب (قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا يخفى ان مجرد كون المرجح من غير المعاني اختيارية
 فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة الى ذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه مضطراً لا يلزم
 يحتاج اليه فلهذا ذكرنا ولان الاستقلال الذي يدعونه يعني ان المبدع ممكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بمقتضى
 المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خلق القوى والقدر ثم كون ذلك المرجح الموجب

ذلك المرجح (واجبا) أي واجب الصدور عنه بحيث يتحقق خلقه عنه (والا لم يكن الموجود)
 أي ذلك المرجح للفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حيث يحتاج أن يوجد
 معه الفعل ثارة ولمدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيها فتخصيص أحد الوقتين بوجوده
 يحتاج الي مرجح لما عرفت فلا يكون مافرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان
 الفعل مع المرجح الذي ايس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا)
 لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (وأورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى)
 قادرا (بخيارا لا يمكن إقامة الدلالة بيمينها فيه) ويقال لو كان وجد الفعل بالقدرة استغلا لا
 فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل
 متبوع بالواجب تعالى (وأجيب) عن ذلك (بالفرق بأن ارادة التبع محدة) أي الفعل
 يتوقف على مرجح هي الارادة العازمة لكن ارادة التبع محدة (فانفقرت) ان تنهى
 (الى ارادة يحققها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعنا للتسلسل) في الارادة التي
 فرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمه فلا تنفقر الى ارادة أخرى ورد)
 في الباب (هذا الجواب) الذي ذكر في الاربعين (بأنه لا يدفع التقسيم المذكور)
 انه يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا بخيارا وان أمكن فان
 لم يتوقف فعله على مرجح كان اختياريا واجبا بلا سبب واستثنى أيضا الجائز عن المرجح وان
 توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذي ذكرتموه (في الدوال

من البدل لا اختيار ينفي أيضا الاختيارية فلا حاجة الى فيه قائل (قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما
 زعموه فلا على ان هذا الوجه اعني ازام المعزلة القائلين باستقلال البعد في أفعاله واستادها الى قدرته
 واختياره من غير غير ولا يفيد ان البديل ليس موجودا لافعله (قوله) وأورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما
 سيصرح بمن ان هذا الاستقلال ازام المعزلة القائلين بوجود الباع في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح
 في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الارادة علينا يمكن إقامة الدلالة بيمينها في قدرة الله تعالى ويمكن أن
 يتصفق في الجواب بأن حاصل الارادة من طرف المعزلة انكم تدعون أننا أخطأنا في دعوى استقلال البدي في
 أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله وهذا الدليل يجري في أفعال الله تعالى مع انكم
 معتزون بأننا لم ندعوا في دعوى استقلاله تعالى في أفعاله وكونها اختيارية والأقرب في الجواب ان يقال التغير
 البديلين مقتضى الدليل لا يتقدم في نفسه كالمسك فكأنه قال لو لم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجمه
 على البدي (نستدل على تشديد كفاية نفس الاختيار فيه لا يمكن إقامة الدلالة بيمينها حيث أن أيضا لازم أن لا يكون
 الله تعالى قادرا بخيارا ثم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة في نفسه أنه لا يلزم السياق اذ قد

مع الاشتراك في الدليل دليل على إطلاق الدليل (وأما يدفع النقض اذا بين عدم جريان
الدليل في صورة التخلاب (وفيه) أي في هذا الرد (نظر فان ما ك) أي ما ل ماذا كرم من
الفرق بين ارادة المبد و ارادة البارى (الى تخصيص المرجع في قولنا ترجع فعله يحتاج الى
مرجع بالمرجع الحادث) فان المرجع القديم للخلق اذلا بالنقل الحادث في وقت لا يحتاج الى
مرجع آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن المبد من الفعل والترك ونوقف الترجيع
على مرجع وجب أن لا يكون ذلك المرجع مت والا كان حادثا محتاجا الى مرجع آخر ولا
يتسلسل بل ينتهي الى مرجع قديم لا يكون من المبد ويجب القتل معه فلا يكون المبد
مستقلا فيه وأما فصل البارى فهو محتاج الى مرجع قديم يخلق في الازل بالنقل الحادث
في وقت معين وذلك المرجع القديم لا يحتاج الى مرجع آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل
وحينئذ لا يحجب النقض (ويتم الجواب) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب القتل مع ذلك
المرجع القديم كان موجبا لا يختاروا أشار الى دفعه بقوله (وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل من
فقد عرفت جوابه) وهوان الوجوب للترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحتمله فان قلت نحن نقول
اختيار المبد أيضا وجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا على الاعتراض لا شك ان اختياره
حادث وليس صادرا عنه باختياره والاعتناء الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا
يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب
الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يجبان يقال استناد ارادة القدسية الى ذاته
بطريق الايجاب دون القدرة فاذ وجب الفعل بما ليس اختيارا له تطرق اليه شائبة الايجاب

عرفت أن سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجع في أصل الدليل قتأمل (قوله) بل ينتهي الى مرجع قديم
فيه بحث أن المراد بالمرجع القديم هو الارادة القدسية كإدله عليه قوله فقد عرفت جوابه فلا نسلم السياق اذ قد
تبعقت باعتبار أنه أمضى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختيارى (قوله) بل عن غيره فلا يكون (وهاج)
فيه بحث وهوان انتفاء صدور المرجع عن المبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادرا عنه
من غير اختياره بل لا زوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود الا الله
تعالى والا فلا حراق الحادث يستند الى التنازل الحادث بالايجاب وذلك ههنا أول المسألة اللهم الا أن ينسب الكلام على
اعتراف الخصم بصدوره عن غيره قتأمل (قوله) تطرق اليه شائبة الايجاب) يعنى فلا فرق حيث ذين أفعال الله تعالى
وأفعال المبادى في الاضطرابية نعم بينهما فرق باعتبار أن الله تعالى مستقل في أفعاله لمد والمرجع عنه والعبد ليس
بمستقل في أفعاله لصدور المرجع عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بمقتضى ارادته تعالى لكن لا يلزم الايجاب
لان التعلق ليس بلازم للعلل هو مسبوق بتعلق آخر لاي نهاية كحاضر امر او قد لا يسبقه تعلق آخر فلا يخلق

(واعلم ان هذا الاستدلال) أى الوجه الثالث (انما يصلح لزمانا المعترلة القائلين بوجوب
 للرجع في الفعل الاختياري) ذكر كون الفعل معه واجبا كإي الحسين واتباعه (والافلى رأينا
 يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر
 (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقا) واقعا بلا مؤثر (وحديث
 الترجيح بلا مرجح قد تكرر ضراوا بما أغنانا عن اعادته والمعترلة) القائلون بأن العبد موجد
 لافعاله الاختيارية صاروا قريبين قايرو الحسين ومن تبعه بدمي في إيجاد العبد لفعله الضرورة
 أى يزعمون ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى استدلال (و) يان (ذلك ان كل أحد يجد من
 نفسه التفكر في بين حركتي المختار والمترش والصاعد) باختياريه (الى اللزوم والهاوى) أى
 الساطع (منها) ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياريه وانه
 لو لا تلك الدواعي والاختيار لم تصدرت شئ منها بخلاف الآخرين إذ لا مدخل في شئ منهما
 لارادته ودواعيه (ويجمل) أبو الحسين (انكاره) أى انكار كون العبد موجدا لافعاله
 الاختيارية (سفسطه) معصاة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية
 وغير الاختيارية ضروري لكونه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار في الأولى
 (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) أى عدم تأثيرها في غيرها
 (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي
 وجوها وعدما (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقا ولا يلزم (أيضا) من
 وجوب الدوران (على تقدير ثبوته) (العلية) أى كون للدواعي عللة للثبوت (ولامن العلية) ان
 سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون للدواعي جزءا أخيرا من العلة المستقلة (ثم يطل
 ما قاله) أبو الحسين (أمران) الأول ان من كان قبله من الامة كانوا (بين مشكركين لإيجاد
 العبد قبله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالوافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) من
 هذا المتنازع فيه اتفقا في المخالف فظاهر واما في اللواتق فلا استدلاله عليه (فكيف يسمع
 منه نسبة كل القلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثاني ان كل سلم القتل اذا اعتبر

بالفعل ولا يتصور ذلك في ارادة العبد لانه مخلوق لله تعالى وواجب كونه مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف
 الامر ارض قائل (قل) واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزمانا (ل) حاجة الى هذا لجواز ان يسمى المرجح
 للفكر في الفعل الى العبد والارادة المجازمة ثم لا كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنته

حال نفسه علم ان ارادته الشيء لا يتوقف على ارادته تلك (لارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها أو لم يردها (و) علم أيضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل المراد وبدونها لا يحصل فيازم منها) أي من المقدمات التي عليها يوجدانه (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منها فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية المقول والمجب عن أبي الحسين انه خالف أصحابه في قولهم القادر على الفساد لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم يتوقف ذلك) أي فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعي) الي أحدهما (ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب وزعمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون البعد موجوداً لعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ في كون البعد موجوداً وزاد على كل من قدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال) الامام (وعندي ان أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول ببيتك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعني في مسألة خلق الاعمال وما يتبني عليها (لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فليس الامر عليهم) بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك (والأفخذ التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي فضلاً ممن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق) نظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية) على سبيل التنويص اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول) في التأثير (لا في الثاني) أي الاستقلال حتى يتجه ما وردتوه عليه (لانا نقول غرضنا) في هذا المقام (سلب الاستقلال) الذي يدعيه أهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعداً عليه فربحاً بالوافق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لافرق في العقل بين أن يأمر الله عبده (بما يشاء) هو بنفسه (و) بين أن يأمره (بما يجب

لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار) (قوله) انه لا ارادة منه) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على ارادة أخرى أن لا يكون الارادة منه لجواز أن يكون منه بالاختيارية "أن تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال واذا حصل على تقدير صدور ارادته منه بالاجباب واستلزامها الفعل فغنى قوله لا ارادة منه انها ليست منه بالارادة فحينئذ يذهب الصلح" (قوله) كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر وأما عند امام الحرمين فلا ن قدرة العبد لما كانت موجبة الفعل عنده لم يكن هو مستغنياً فعله بمعنى التمكن من

عند قوله ويمتنع منه عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل المحذو
 وأيضا لافرق بين أن يمتدب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يمتدبه على فعل يجب حصوله
 عند ما أوجده فيه لانه لا فرق في القول بين فاعل التقيح والظلم وبين فاعل ماوجب التقيح
 والظلم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الارادة الجازمة انسده عليه باب القول
 بالاعتزال فظهر ان أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه
 وتليس انتهى كلامه (وأما غيره) أي غير أبي الحسين (فيستدل عليه) أي على ان العبد
 موجود لأفعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو انه لو لا استقلال العبد بالفعل)
 على سبيل الاختيار (بطل التكليف) بالاوهام والنواهي لان العبد اذا لم يكن مؤبدا
 لقوله مستقبلا في إيجادها لم يصح عقلا أن يقال له اعمل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب)
 الذي ورد به الشنخ اذ لا معنى لتأديب من لا يستعمل بإيجاد فعله (وارتفع المدح والذم)
 اذ ليس الفعل مستند اليه مطلقا حتى يمدح به أو يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد
 بهما الوعد والوعيد (ولم يبق لبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فن أبين
 لهم استحقاق الثواب والعقاب علميا بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يمسك فيأبى
 الانبياء وأتباعهم ويثبت القرائنة وأشباعهم فلا يصوره نعمة لبعثة أصلا (والجواب) بمنع
 الملازمات المذكورة وهو (المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيها
 الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشيء ويذم بحسنة وقيحة وسلامته) من الآن
 (وعاقبته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (وأما الثواب والعقاب) المتربان على
 الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم

فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في أنزل المقصد فليأمل (قوله) فخرجنا بالوافق (أي في نفي
 الاستقلال ولا مر حجابا بسناد الإيجاد الى غير الله تعالى) (قوله) عند حصول الارادة الجازمة (أي سمع اعترافه بانها
 من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل
 بان العلم مخلوق للعبد (قوله) فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي
 كما ذهب اليه المعتزلة لا يوجب العادة وذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تفهد عن أحد ولا جهة له أيضا
 والجواب أما لو لا يجوز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات أي جميعها والتنظير مجرد عدم الزوم العقلي
 واتجاه السؤال لاتهام من قيل العاديات وأمانا بانهم وان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في
 نفس تركها وهو الذي نعى بتمتعه وأما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا تنكره كفى وقد قال عز من قائل
 ما يبدل القول لدى فان قلت دوام الترتب أو أكثرية شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي

على واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسبب النار ولم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح أن يقال لم أتأب عقيب أفعال مخصوصة. وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لم يفعلها ابتداء أو لم يكس فيها (وأما التكليف والتأديب والبعثة والدمرة فانها قد تكون دواعي) (المبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيباً عادة وباعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعي (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وفق مادعاه الشرع اليه (ومعصية) (و) اذا خالفه (و) يصير (علامة) للثواب والعقاب) لاسباب موجبا لاستحقاقها (ثم ان هذا) الذي ذكره (ان ثم) القائل بعدم استقلال المبد في أفعاله (فهو لازم لهم أيضاً لوجوه) الاول ان ما علم الله عدوه من أفعال المبد (فهو ممتنع المصدر عن المبد) والاجاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من أفعاله (فهو واجب المصدر عن المبد) والاجاز ذلك الانقلاب (ولا يخرج عنهما) فعل المبد (وانه يظل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيظل حينئذ التكليف وأخواته لاقتها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالزمنا في مسألة خلق الافعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرقا الا بالترام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى انهما تطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينمكس الحال بينهما فالدلم بأن زيداً سيقوم غداً. مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يؤم فيه دون العكس

قلت الأكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي (قوله) فتتكون دواعي الفعل واختياره فيه بحث لان المبد محل للاختيار لا مثله عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من المبد والاسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى لمحل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بذهب الشيخ أن يقال التكليف والبعثة مثلا تكون من المبد يتعلق الداعي والارادة فيه ويمكن جعل عبارة المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأتي عنه (قوله) واعترض عليه بأن العلم تابع الخ) قد يجاب عنه بأن المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذ علم في الانزال ان المبد يختار فيها الازال فلا معنى في تصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والانصاف المقترع عليه في الازال والانقلاب العلم جهلا فخلق علمه تعالى بوجوده في يستلزم وجوده بمعومين استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض (قوله) واذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه) وعخص

فلا مدخل للفلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزام أن لا يكون تعالى قادراً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدمها (الوجه الثاني ما أَرَادَ اللهُ وجوده) من أفعال العبد (وقع قطعه أو أَرَادَ الله عدمه) منها لم (يقع قطعا) فلا قدرة له على شيء منها أصلاً ويرد عليه أيضاً النقض بالباري سبحانه وتعالى على أن للمنزلة ذاهبون في أن ما أَرَادَهُ اللهُ أو لم يرد من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره (الثالث أن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل ولتركه يمتنع) لأن الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب الرجوع ويمتنع الآخر) الرجوع فلا قدرة للعبد على فعله فيطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج من القدرة بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع أو نفع المانع أثر فيه (الرابع إيمان أني أحب ما أود به) أي أمر بأن يؤمن دائماً (وهو يمتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم بحجته به) وما يجاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً) بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق (وهو) أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصداقاً مستمراً

منها هذا القيام هو أَرَادَهُ تعالى في العلم تابع للإرادة لا بالعكس (قوله) وما أَرَادَ عدمه (الخ) هنا واسطة وهي أن لا يرد الوجود ولا العلم لكنه غير متحقق عندنا وإن جوزناه المعتزلة كما سيأتي ثم الأولى أن يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لأن ما لم يقع قطعا يكون عدمه أزلياً فذلك لعدم ليس مراداً ولا كان متبديداً (قوله) ويرد عليه النقض بالباري تعالى (الخ) لأن ما أَرَادَ اللهُ سبحانه من أفعال نفسه وقع وما أَرَادَ عدمه لم يقع فلا قدرة وأوجب بأن وجوب وقوع مراد الله تعالى بمرادته لا يتناقض في قدرته وأما وجوب مراد العبد أو امتناعه بأرادة الباري فناف لقادرية العبد وأنت خير بأن الكلام في المناقاة لقادرية بمعنى المتكهن من الفعل والترك والفرق حيث دخل تأمل الآن يلزم التسلسل في العلاقات كما مر غير مرة (قوله) الثالث الفعل عند استواء الداعي (الخ) فيه بحث لأن طريقة الاستدلال لتبريأي الحسين ونوابه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري فلا وجه وجب الوجه الثالث اللهم الآن يقال توابع أي الحسين في وجوب الداعي بخلافه في ضرورة المذهب والالزام عليهم تأمل (قوله) وحله أن وجوب الفعل (الخ) هنا الحل لمصاحب باب الأربعين وفيه بحث لأن شيئاً من الداعي والقدرة إذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعد محال ينشقق القدرة (قوله) لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن (ليس) في قوله تعالى سيملي ناراً ذات لب ما يدل على ذلك لجواز أن يكون صلبه للنفس على أنه يحتمل أن يحصل الإيمان المنفي على إيمان الموافاة اللهم الآن يستفاد أنه لا يؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام واستناد الأخبار إلى الله تعالى لأن الرسول عليه السلام ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (قوله) وهو تصديق بما علم من نفسه خلافة ضرورية وأنه محال لا يمتنع أن يجرد التصديق بما علم من نفسه خلافة ليس محالاً ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قد مضى مأموراً بأن يصدق بأنه

(تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) أى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجدي باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه تصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدق (وانه) أى اتيانه للشمول على ما ذكر (حال) لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بآيانه فائدة واعترض عليه بأن الايمان واجب بما علم بحيث به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الظاهر مما علم أبو لمب بحيث به حتى يلزم تصديقه فيه وتلقيحه ان الايمان هو التصديق الاجالى أى كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجالى من أبى لمب استحالة وأما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الظاهر ومستلزم للجمع بين التقيذين فهو المحال دون الاول فليتأمل (الخاص التكليف واقع بمعرفة الله) أمالى إجماعاً (فان كان ذلك) التكليف (في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) أى تحصيل الحاصل (محال) فيكون التكليف به ضائفا لاطائل تحته (وان كان في حال عدمه) فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه) ومصدروه عنه كعدم القدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الناقل تكليف بالمحال) وعاز عن الفائدة وود عليه بما مر من ان الناقل من لا يتصور لانه لا يصدق وبأن التكليف انما هو للمعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات

حادث وبديل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فياينح في انما شأ من خصوصية المقام حيث لم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بأنه لا يؤمن بتوقفه على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوت في القلب فيلزم من وقوعه المكلف بالجمع بين الايمان وعدمه (قول) ولا نسلم ان هذا الظاهر مما علم أبو لمب بحيث قيل لاشك ان سماع هذا الظاهر يمكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين التقيذين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولأن نقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الظاهر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت ادا لم يكلف لم أن لا يعاقب والقول بان التكليف أولا كاف لاجتهاده لان السابق لا يعود قلت العلوم يقتضيه انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجالى الذى أمر به وأما انه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضا فيحتاج الى البيان فليتأمل (قول) وبأن التكليف انما هو (فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهرى الناقى للمانع مكلف بأن ينتظر فيعرف وجوده

التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها (و ربما احتج الخصم) على كون العبد موجداً
 لافعاله (بالتظاهر آيات تشتمر بمقصوده وهي أنواع • الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو
 قول الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمه أنعمها على قوم حتى
 يتوبوا ما بأنفسهم • الثاني مافيه مدح وذم) نحو و ابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله
 (و) مافيه (وعدو وعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله
 فأن له نار جهنم (وهو أكثر من أن يحصى • الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى
 منزوعة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ما ترى في
 خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً الذي أحسن كل
 شئ خلقه وما ظنناهم ولكن كانوا أنفسهم يظنون • (الرابع دلائق أفعال العباد بمشيئتهم)
 أي الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر • الخامس الامر بالاستئذنة
 نحو إياك نستعين استئذنتوا بالله) ولا معنى للاستئذنة فيما يوجد الله في العبد فيما يوجد
 العبد بأعانة من ربه • (السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا
 ظلمنا أنفسنا ونولولنوس عليه السلام سبحانه إني كنت من الظالمين • (السابع ما يوجد
 في الآخرة (من الكفار والقسم من التحسين وطلب الرحمة نحو ارجوني لي اعمل صالحاً
 لئولان لي كرة فأكون من المحسنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
 جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وإيجاده وخلق (نحو والله خلقكم وما تمهلون) أي ما حكم
 (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ فقال لما يريد وهو يريد الايمان) اجماعاً (فيكون فعالاً
 له وكذا الكفر اذ لا تقابل بالتصديق) معارضة (بالآيات المصروفة بالهداية والاضلال
 وانظم نحو بضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وختم الله على قلوبهم وعن محموله على حقائقها

تعالى قال والثاني من رد وتنازل (قوله الاول مافيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء الله
 تعالى وقدرته وجب جعل هذه أفعالاً مجازات عن السبب المادى وأجعل هذه الاستدانات مجازات لكون العبد
 سبباً لهذه الأفعال كما في بنى الأمير المدينة (قوله أى علمكم) مبنى على ما ذهب اليه سيوريه من ان ما مصدرية
 لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة ثم الاستدلال أيضاً لان كلمة ما عاملة فتناول جميع ما علموا منها من الاوضاع
 والمركبات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية أيضاً يحتاج الى جعل اضافة علمكم لأفاده المسموم والا
 فالعمل بمعنى المحمول وهو يصدر على مثل السرير بالنسبة الى الثمار ولا خلاف في أنه مخلوق لله تعالى ويرد عليه
 انه لا اضافة في الآية حتى يتصور جعلها بموثة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل هنا بمعنى المحمول

كما هو الظاهر منها (وأنت تعلم أن الظواهر إذا تمارضت لم تقبل شهادتها) خصوصاً في المسائل البتئية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا

﴿المقصد الثاني في التوليد وفروعه﴾

اعلم ان المعتزلة لما استندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيباً ورأوا فيها أيضاً ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يصدوا اليه أصلاً فلم يمكنهم لهذا استناد الفعل للترتيب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوفقه على التمسك (قلوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد) حركة (للفتح) فان الاولى منها أوجبت لتفاعلها الثانية سواء قصدتها أو لم يقصدوها (وللمتقدم في إبطاله) أي إبطال التوليد (ما يثبت استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً وقد يخرج عليه) أي على إبطاله (بأنه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد وأما الترجيع بلا مرجع وذلك لأنه (إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر) في زمان جذبه (الى جهة) فان قلنا بحركته) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فأما بهما) أي بالجذب والدفع معاً (فيلزم مقدورين قادرين) مستقلين بالتأثير وكذا سر استحالته (واما بأحدهما) فقط (وهو يحكم محض بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال المذكور (لا يلزم ضراراً وحفصاً للقائمين بعدم التوليد فيما قام بغير عمل القدرة) ويانه على الأكار ان التولدات منها ما هي قائمة بعمل القدرة كالمعلم النظري للتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير عمل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوماً حال وجود التولد كمن رأى سحراً ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن

الذي هو الحاصل بالمصدر وذلك لصدق على مثل السرير قدير (قولهم فيلزم مقدور بين قادرين) فيه تضاد للنخس أن يستند الحركة الى مجموع القدرتين وينع استقلال كل منهما بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باحتمالها غاية الأمر انه مستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجلة حيث لا توارد ولا يحكم (قولهم ويانه على ما في الأكار الخ) إنما قال على ما في الأكار لما في تقرير مذهب ضرار وحض من الاختلافات فان ما نسب اليهاهم من القول بعدم التوليد فيما قام بغير عمل القدرة نسبة الشرساني في كتاب الملل والعننى الى النظام بحكاية الكشي عنه ونسب الى ضرار وحض القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

اسرئ الى انها كلها حوادث لاحداث لها والنظام الى أن التولدات برمتها من فعل الله تعالى
لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها في
عمل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في عمل ميان لها فاقوع منه على وفق اختياره فهو
أيضاً من فعله كالقطع والنزج وما لا يقع على وقته فليس من فعله كالألام في المضروب
والاندفاع والتفيل المدفوع وحركة الجسم المقروض من القسم الاخير فالأزام بها لا يقوم بها
حجة عليهما والمتمثلة في القائلون باستناد التولدات الى العباد (ادعوا الضرورة قارة كافي
الحسين واباعه (وجنحو الى الاستدلال أخرى) كالجور منهم) اما الضرورة فقالوا من رام
دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته (فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفلا
له (وليس) هذا (الاندفاع) فلاله (مباشراً بالافاق) منا ومنكم (فهو بواسطة باثمه
من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله
من أسبائها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجهاً أولاً من
وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده
اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف القدر) لثبوتها للعباد (فالأيدى القوي
(يتوحي على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) العمل للتولد) وأما بقدره الله لجاز
تحريك الجبل باعتماد الضعيف التعيف وعدم تحريك الخردة باعتماد الأيدى القوي (بيان بخلاف
الله الحركة في الجبل دون الخردة) (وإنه مكابرة) صرفة فانضح ان التولدات مستندة الى

(قوله وان كان معدوماً حال وجود التولد) فلم يشترط إبقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق عام
العلية بوجود الفاعل في الجملة مقدماً ما ومقارناً متى كونه التولد فعلاً للمدوم مقدوراً له تأثيره باختياره في السبب
الموجب له فلا رد أن التولد لو كان مقدوراً للعبد لما وجد بعد فعله (قوله حوادث لاحداث لها) أورد عليه انه
يستلزم استثناء العالم عن المانع وأجيب بأنهم إنما جوزوا ذلك في التولدات لثبوت ما يفيض الى حدوثها
ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك (قوله كالقطع والنزج) أراد بهما القطعوية والمذبحية لا القطعية
والذابجية فانهما قائمان بعمل القدرة ثم الفرق بينهما بين الألام في المضروب والاندفاع في التفيل حيث حكم بأن
الأولين واقفان على وفق الاختيار دون الآخرين ملبين من أن الآخرين قديعان بعد عجز فاعل السبب وموته
فلا يكونان حينئذ على حسب القدر والذابعية بخلاف الأولين فان قلت قد يقع الأولان أيضاً بعد ذلك كما اذاري
بيكين فاتفق بعد موت الراي أن أصاب المذبح أو عجزوا لفضل النزج أو القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف
وليس قائم ودوماً وقع على وفق الاختيار ليس القطع والنزج في مثل هذه المودة ولا مطلقهما (قوله لا يقوم حجة
عليهما) وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام اذ ليس التولدات عند علم من فعل العبد على ما في الابتكار حتى يلزم

القدرة الحادثة لمباشرة على بتوسط افعال آخر والآسدي جعل هذا التأييد وجهه انانياً من
 دلائلهم (وأما الاحتجاج فلهم فيه وجه * الاول ورود الامر والنهي بها) أى بالافعال
 المتولدة (كما وردا) بالافعال المباشرة وذلك لتحمل الافعال في الحروب (والحدود وبناء
 المساجد والفتاخر (والعارف) النظرية كمرنة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع
 (والإيلاء) بالضرب والظمن والقتل في الجهاد مع الكفار فلها كلها مأمور بها وجوباً أو
 نهيّاً وإيلاء مالا ينبغي إيلاءه منهي عنه فلولاً أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما
 حسن التكليف بها والحلث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجوهر والالوان ولا شبهة
 في أنها ليست مباشرة بالقدرة فعلى بواسطة (الثاني المدح والذم) فإن العقلاء يستنبطون
 المدح والذم في أمثال هذه الافعال ويجكرون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على
 أنها من فعل العبد (الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله) كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم
 زيداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاستدلال الحقيقي فدل على أن الفعل
 منه (والجواب) بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
 باعتبار أنها دواعي فيخلق الله الفعل عقوبتها وان استحقاق المدح والذم باعتبار الحلية لا باعتبار
 القاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر الماديات وأما حديث النسبة فبني على الظاهر
 بحسب العرف وكلما في الواقع بحسب الحقيقة (أنه) أى الجواب بعد ما تقدم أنه لم
 لا يمكن إجراء العادة بمقتضى هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك) هذا الجواب
 متعلق بقوله لا يمكن أى لم لا يمكن في الاجزاء في جميع ما ذكرناه تعالى لما أجري عاده
 بإيجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد فعيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في
 حسن الامر والنهي والمدح والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة
 من أفعالهم وأجاب الآسدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الافعال المباشرة من ان كل
 عاقل يبعد في نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرة وقصد لان قدرته مؤثرة في فعله
 وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخضعه هو أنا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة

أحد المحذوران (قوله) فإن العقلاء يستنبطون المدح والذم الخ اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لا يدل على
 استناد التوليد اليه وذلك لان حسن الذم للتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فأنه لم يعلل القاء الشيء في النار
 اذا احترق بهامع اننا لم نالحق غير الملقى وأجيب بأن الذم فبما ذكر على نفس الالتقاء المنطوق الى الاراق عادة

على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز
 فاعل السبب ولعله موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم
 كونها على حسبها لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لان المباشر انما كان قفلا له لا مجرد ذلك
 بل ومع استقلال قدرته بالابجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعاً وأجاب
 عما جله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف أى التفاوت انما هو في
 كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدره وأجاب عن
 الوجود الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء المادة ولك أن تقول جاز أن يكون
 وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل المادة وكذا الحال في
 تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأيدها (ولما ابطنا أصل
 التولد يطل ما هو منفرع عليه) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا ذكرها
 تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب) والتأني (الفرع الاول) من تلك الفروع (ان
 المتولد من السبب المقدور بالقدره الحادثة بمنع) باتفاق المنزلة (أن يقع مباشراً بالقدره الحادثة
 من غير توسط السبب والالجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد) وذلك لان وجوده
 فيه لوجود سببه ممكن بلا روية والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودها
 فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيها (وهما مثلاً واجتماع اللذين محال مع انه يقضى الى جواز
 حمل قدرة للجيل العظيم أن يحصل فيه) أى في الجيل من قدرة القدرة (احداً من الحمل
 موازياً لاحداً اجزائه فيرتفع) الجيل (بها) أى تلك الاء ادم من لحم (وذلك محال ضرورة
 والجواب انه) أى القول باستتاع اجتماعها (يناقض أصلكم في جواز اجتماع الاثنين) في محل

لاعلى الاحراق (قوله اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل
 السبب ويعلمونه لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداءً وأما لو كان
 وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلان سلم المناقاة غاية وقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك انما يمنع
 في الفعل المقدور ابتداء (قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعاً) ان أراد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر
 وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان أراد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه قفلاً فان أفعال
 الباري تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون من معاتها أفعاله تعالى اتفاقاً (قوله واجتماع اللذين محال) اذا كان
 مبنى الدليل هذه الاستعمال لم يكن له اختصاص بالقدره الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في أفعال الله
 تعالى على القول بالتولد فيها (قوله وذلك محال ضرورة) وجوابه منع استحالة ثم خبر خلاف ما جرى عليه

واحد من المعتزلة يجوز اجتماعها مطلقا الاشرذمة منهم فأنهم فصلوا وقالوا لا يجوز
 الاجتماع بين حركتين متمنتين ويجوز في غيرها كما صرف المرصد الرابع من الموقف
 الثاني (ثم) تقول ليس يلزم من تجوز الباشرة فيما يقع تولدا اجتماع الثنتين (اذا قد يكون
 تأثيره) بالمباشرة (في عين ماوقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم الاسباب) كما ان وقوعه
 تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع لثنتين) لا امتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع
 كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر وبمحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة
 في عين ماوقع بالتوليد لافي غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لما ذكره لثلا يلزم اجتماع
 تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المذهب من ابتكار الافكار والمواقف لذكر
 فظة الدين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى
 بل جميع قوله) عدم (بالباشرة) ومقدور بالقادرية من غير نوع سبب (ووانضم عليه
 أبو هاشم في أحد قوله ولا احتياج في ذلك الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج البد
 الى اسباب المتولدات وهو على الله عال (والجواب عن ذلك) في لزوم احتياج الباري
 بناء على امتناع وقوع الفصل للتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه
 على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فصل البد مباشر آله وقد قال به أبو هاشم
 أيضا في الغائب في أحد قوله وان منه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتياج الى السبب
 المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في
 إيجاد الاعراض الى إيجاد المواهر فاهو المذر هناك هو المذر ههنا والتحقيق انه لا محذور
 لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والمرض (وجوزه بعضهم وادفعهم أبو هاشم
 في القول الآخر لما يحكم) وبشهادة (به الحس من حركة الاغصان والأوراق على الاشجار
 بحركة الريح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك أن حركة الريح) واعتمادها (من فعل الله
 تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والأوراق من فعله تولدا (والجواب ما سبق في

عادة الله سبحانه وتعالى على ان اجتماع الثنتين غير صدورهما من واحد قائل (قوله) ويجعل الكلام
 وجها آخر (الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشرة والمتولد في الوجه الاول متعاربان بالخصيص يقع المباشرة عند
 عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني يمتدان به بالذات يقع نارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا
 يخفى ان لفظة العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول يحمل في المثلية وأريد به العينية بحسب المعالجة

فعل البعد) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع
 بقدره الله تعالى ابتداءً ويكون الترتيب بمجرد إجراء المادة (قلت) من الفروع (قالوا
 العلم النظري تولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر) يدعي أنه إذا أغفل عن النظر
 والعلم بالمظهور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه بل مقدوراً
 مباشرة بالقدرة وذلك لوجوب إشارته إلى أولها بقوله (لانه) أي تذكر النظر (ضروري
 من فعل الله) تعالى وليس مقدوراً للبشر (فالو وقت المعرفة بالله به) أي بالنظر حال
 كونه (متذكراً للكانت) للمعرفة (ضرورية) من فعل الله أيضاً (فاستنعى التكليف بها)
 وخرجت عن أن تكون مأموراً بها وهو باطل إجماعاً وإشاراً إلى ثانيه بقوله (ولانه) أي
 تذكر النظر (حيثئذ) أي حين كونه مولداً (بولد العلم ولو عارضته الشبهة) أي لو كان
 التذكر مولداً للعلم لولد له وإن عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كمو بدها (وجواب الاول
 ماصر) من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ويخلق له وقد بينا
 بطلانه في مسألة خلق الأعمال (و) جواب (الثاني) لأن لم إمكان عروض الشبهة مع تذكر
 النظر الصحيح (وكلامنا فيه) ولا يجتمع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر (أي وإن
 سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض
 الشبهة ولا يمنع توليد عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليد عدمها
 ذلك توليد حال عدمها (فإن قيل الشبهة من فعل البعد والتذكر من فعل الله فيأزم) من منع
 الشبهة توليده (دفع فعل البعد فعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر
 الذي هو فعل البعد أيضاً) قلنا يازمكم مثله في أمساك الأبدى القوى الشيء الذي يحترق

نظيره أن يقال يذعن عروض الماهية أي ماهية ما متحدة (قوله) ثم تذكر النظر (أي بلا قصد التذكر) (قوله) بل
 مقدور مباشرة بالقدرة أي الحادثة والألا يمكن مقدوراً للعبد كما لو كان متولداً من تذكر النظر فيمتنع التكليف
 به لكن برده عليه أنه يخالف ما ذكره في الفرع الاول وهو أن التولد من السبب المقدور يمنع أن يقع مباشرة
 باتفاق المعتزلة فتأمل (قوله) وخرجت عن أن تكون مأموراً بها (فيه دفع بمنع بطلان التالي أعني امتناع التكليف
 بها بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة إذ التكليف العارف بتكليفه يحصل الحاصل وقدراً وضغاه في رابع
 مقاصد النظر فليظن فيه (قوله) وجواب الثاني لأن لم (اعترض عليه بأن جهة النظر لا يمنع نفس الشبهة المأمومة
 وأن يمنع جهة الشبهة والجواب أن الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعين لا شك أن الشبهة المأمومة

عند اعتبار الرياح العاصفة هاية (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك الشيء فعلا (مباشرا للرب أو متولدا من فعله) الذي هو حركة الرياح (فأهو جوابكم فهو جوابنا) (الرابع) من تلك القروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الآلام الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توفقت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه مضمرت آتفا (ومنه أبو علي في التأليف القائل بمجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كن ضم أصبه الى أصبه أو) ضم أصبه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بهلين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لهما فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن البدن في محل خارج بتمامه محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (الاولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده خلال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة للولادة للتأليف والوهي) أي فرق الاجزاء البدنية بنية الصحة (للولد للآلام) فانها يولد انما حال الحدوث لاجال البقاء (والثاني كالاعتماد اللازم للأسفل) فانه عند انشاء الموانع يولد الحركة الهابطة حل حدوثه ودوامه قال الآدمي ذهبوا الى ذلك ولم يسلوا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتداءه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم تولدهما في الدوام عدم تولدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو مالا يزمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب للولادة ولمية ولوايه (السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح) أي الحاصل عتيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنراه قوم واثبه آخرون

لا يمنع العلم حيث ذنوا لم يتبين عبدالطاهر وجه فسادها بمبينا كما مر في الموقف الاول (قوله ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء الخ) فيه نظرا لتوليد الاعقاد حال الحدوث للحركة من البدن وحال البقاء للحركة من الوسط لا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعد ولا في الوهي فلان الآلام واحداً ودوام ولوسلم والوهي متعلق عند البر مع انشاء الآلام فلا يرد على المعتزلة ما أورد الآدمي لظهور الفرق (قوله لزمهم ذلك في جميع الاسباب للولادة) قد عرفت بما ذكرنا آتفاً ان البداهة والنظر قد يوجب الاشتراط في البعض كافي الوهي ويحسب في

(وإنما في له مراغم لأصله) في التوليد لأن ترتيب اللوت على الآلام يقتضى تولده منها في سائر التولدات (ولما ثبت له مراغم للاجتماع) فإن الامة أجمعوا على أن المنقول بالامانة والاحياء هو الله سبحانه وتعالى (ولا كتاب) فإن نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت) (ربى الذى يحيى ويميت) (السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره في أفعال المبد هل هي متولدة من قبله أولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبعه (فأبده قوم) وقالوا مثل هذا الطعم والالوان متولد من قبله (لحصوله قبله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من المباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والالحصل ذلك) (الطعم أو اللون) (بالضرب) أو نحوه من أفعال المبد (في كل جسم لأن الاجسام ممتلئة) (لتركيبها من الجواهر الفردة المتجانسة) (فيقال لم) بمد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث العالم واللون المتولد من فعل المبد في بعض الاجسام دون بعض (لى اختلاف امراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والعلم فيه) فلا يحدث شيء منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تماثل به ذلك الفعل (لثباته قد اختلفوا في العلم الحاصل من الاعتماد على الذير بضرب أو قطع قبل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال أبو هاشم في المعتقد من قوله انه يتولد من الوحي) وكأني أخذه من قول الحكماء سبب العلم تفرق الاعمال (والوحي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لأن العلم بقدر الوحي آلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضاف مالم يؤلم) (المضو) (القوى المكتنزة وما هو الا الاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوحي) فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنزة فلا يكون العلم متولدا من الاعتماد بل من الوحي لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

البعض كما في العقاد فلا ينهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة (قوله على أن المنقول بالامانة والاحياء الخ) ذكر الاحياء في صدر بيان لزوم خرق الاجماع اعلم على سبيل الاستطراد واعلم اني انه يلزم بعض المستقلة تفرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء أيضا لأن منهم من يدعى أن نسبة القدرة الى العبد على السوية كالجاني فاذ اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدور للجراح لزمه أن يعترف بأن الحياة أيضا مقدورة له (قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت) فإن المستأمن الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يصلى ويصنع على ما حقق في كتب المعاني (قوله والالحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول العلم بضرب الحجر مع

(والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت) في القوة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الال المتفاوت من الوهي الواحد) والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد باختلاف فيه (فلم يستند هو) أي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف التقابل كما استند) اليه (اختلاف الوهي) على ما عترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعلمت ذلك باختلاف المعنوي في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا يجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف التقابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى . (وأيضا فيطله) أي يطل تولد الالم من الوهي (تفاوت الالم فتاوتا لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الابرورة) ما يحصل (بذنابة المقرب) فان هذين الالين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضين (بل وبما كان يحصل) من الوهي (بذنابة المقرب أقل مما يحصل برأس الابرورة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متوالدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع للمذكورة في الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلا وهي من الله تعالى

ان الالم متولد من الضرب عندهم لتبائل (قوله والجواب ان اختلاف الوهي) الاطريق المبينة ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهي لان النزاع وقع في تولد الالم واعلم ان هذا الجواب اتما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور وما لو استدلل أبو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهي المترتب على الاعتقاد فان ترتب فعل على آخره معنى التوليد احتج الى الجواب الذي سيذكره بقوله وأيضا فيطله الخ لكنه أيضا غير تام كما ستطلع عليه (قوله وأيضا فيطله تفاوت الالم) لا يقال الا لالان المتولدان من الوهات متساويان فلما الزايم في أحدهما من خلق الله تعالى لا نقول أمكن ان يقال مثله في الالم بتقدير تولده من الاعتقاد (قوله وما يحصل بذنابة المقرب) أي بارتها نقل من الشارح ان الفضائي ذكرها في المباب في ذنب العبارة ببيان من موجدتين وأما الجوهري فقد ذكر في باب التوهم مع الرأي المجهمة ذنبا المقرب قرأناها في الباء الموحدة والنون لكتبا لاتناسب هذا الحاق لان المقرب لا تلغ غير ناهل بارتها (قوله أقل مما يحصل برأس الابرورة فيمنع ذكرناه في بحث اللذة والالم) وهوان ذنابة المقرب لسميتها تفرق تغريضا غير تغريبي الابرورة بدخول جرهما فاقية الوهات الحاصل ههنا الوهات بدخول جرم الابرورة متنوع (قوله المذكورة في الكتاب) فيه اجماع الى انه ليس آخر الفروع المذكورة في الابتكار فان فيه فروعا آخر (قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن أن يقال حاصلة ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى بمقتارته لا الوهي فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الالم بلا وهات أم لا فيقال بأن الترتب في أفعال الله تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد سائرا لم يجوز من لم يقل يجوز فالعبارة التناهر على هذا الترجيح هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حيث ينبغي على مجرد الفرع

أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني (فن لم يجوز أن يكون قلبه تعالى متولداً حكم
 بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد اياه ومن يجوز التوليد في أضالاه
 يجوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي ويعلم من كونه مبني على الفرع الثاني ان
 العبارة الظاهرة هنا أن يقال على يمكن من الله تعالى احدث الالم بالوهي أولاً وحينئذ
 يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى أفرادها ولذلك لم يذكره الآمدي
 * للقصص الثالث في البحث عن أمور صرخ بها القرآن وأثمد عليها الاجماع وهم يؤولونها *
 الاول الطبع * قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (وانتم) ختم الله على قلوبهم
 (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه (ونحوها) كالا فقال في قوله تعالى أم على
 قلوب أقبالها فذهب أهل الحق الى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب ذلك لأن هذه
 الأمور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب
 مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لأن الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل
 عدمه فن ادماهم يحتاج الى البيان والمعتلة (أولوها بوجوه * الاول) وهو لا وائل المعتلة
 (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (أي سماها محتوماً عليها) ومطبوعاً عليها ومحمولاً
 عليها أكنة أقبال ووقفها بذلك (كما قال وجهوا للملائكة الذين هم عباد الرحمن أنا)
 أي سموهم بذلك ووصفهم بالانوبة اذ لا قدرتم على الجمل الحقيقي (الثاني) وهو لاجئي
 وابنه ومن تابعها (وسبها) أي وسم الله على قلوب الكافر (بسبات) وعلامات (بمرها
 للملائكة فيميز بها الكافر عن المؤمن) وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع
 أن يخلق الله في قلوب القبار سمته تتميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمعة للملائكة
 فيمدون من أسمها وذلك في مصلحة دينية لانه اذا علم العبد أنه اذا كفر وسم بسمة
 يخلق بها فمه ولته من الملائكة كان ذلك سبباً لا تزجاره عنه (الثالث) وهو للكسبي
 (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعله أنه لا يشعرون) ولا
 يؤثر فيهم (فعالم بوقوع ذلك) اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لأن قطع اللطف مانع
 من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقبال موانع من الدخول (الربخ)

الثاني بالاجتنق (قوله لعله انه لا يشعرون الخ) فيه دلالة على ان المعتلة وان أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن

وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المنزلة (منهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كأن يمنع دخول الايمان قلبه بانتم عليه لان القلب بلا اخلاص كلا فعل وهو) أي ما ذكره من التأويل (مع الابقاء على أصلهم التماسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز استناده الى الله سبحانه وتعالى وسبائك يان فساده (يطلبه ذكر الله تعالى هذه الاشياء في مرض امتناع الايمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ما نذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون * ختم الله على قلوبهم أي لا يؤمنون لأجل ان الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشي ما ذكرتم لا يصلح لذلك) أي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بانتم والطبع وجعل الاكثرة والافعال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحلي عليه (الثاني) من تلك الامور التي يؤلواها (التوفيق والهداية) فان الشارح الاشعري وأكبر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع القنوي لان الموافقة انما هي بالطاعة ويخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لخلق القدرة اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمنزلة (أو أولها

لا يوجد ما اذا علم انه لا ينفعهم) (قوله لا يقتضي امتناع الايمان) والا كان فيصلا يسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بان ما ذكر يصلح سببا لامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مائة قتائل (قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف انه موافق للحكاية في وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما هناك نقله من شرح المقاصد (قوله وحملوا الهداية على معناها الحقيقي) قيل عليه هذا مع قوله والمنزلة أو لو ما يشيرون ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء بانفاق القرين وتفسيرها بالدلالة تأويل بالبحث عنها بانها لاقية على حقيقتها ومؤولة بحث كلاي وهذا مخالف ما ذكره في حاشيته شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما وصل الى المطلوب وأصح عليه بقوله تعالى وأما نموه في دينهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان القرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمال السارح والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه القنوي أو العرفي فلا يخالف ويمكن أن يدفع أربابان الهداية قد تدعى الى الفعل الثاني بنفسها وقد تدعى بواسطة طرف وقد يفرق بينهما بأن معنى الأول الايسار الى المطلوب ولا يكون الفعل الله تعالى فلا يسند الاله ومعنى الثاني الدلالة على ما وصل فيند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى هدى والى النبي أخرى نحو وانك لم تدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو التمدى بنفسه وفي حواشي المطالع هو التمدى بالمعرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه ونسلك هدايا بالهداية عليه لكثرة استعماله ولا يلبقوا القدرة الثانية كما انه المراد

بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وأيضاً سبل المرشد ويسير مقاصدها والزجر عن طريق
التنوية كما في قوله تعالى وأما نوح فهدىناه إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق المهدي فيه
﴿ والذي يبطله ﴾ أي هذا التأويل (أور • الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيها)
أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) بلجميع
الامة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلها بها • (الثاني الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط
المستقيم) اللهم وقتنا لما نحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة)
المدكورة (حاصلة) فلا يصح طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في)
وجود (الانقياد بها وعدمه •) (الثالث كونه مهدياً وموقفاً من صفات المدح) مدح بها
في المنهات (دون كونه مدعواً) اذ لا مدح به أصلاً فلا يصح حملها على الدعوة • (الثالث)
من تلك الامور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فانتقل
عند أهل الحق ميت بأجله) الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وهوته بفعله تعالى) ولا
يصح تصور تغير هذه القدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى مات سبق من أمة أجهلوا ما يستأخرون
فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والمثثلة قالوا بل تولد موته من فعل
القاتل) فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لو لم يقتل لماش الى امده هو
أجله) الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له
(وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوا في

في الآية الكريمة اعني وأما نوح فهدىناه وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكافؤ الآن ارتكابه لتوجيه
الكلام ليس أول فارورة كسرت في الاسلام ﴿ قوله فلا يصح طلبها ﴾ فان قلت أسأل ماذا كثر انما هو لطلب
التثبت والبرهان قلت لا معنى لطلب التثبت على الدعوة وهو ظاهر ﴿ قوله ولا يستقدمون ﴾ معطوف على مجموع
الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يصح راستدماح شيء عند مجيئه فلاحجه لتبديده بالشرط هذا هو
المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول انه يجوز زعمه على الجزاء أيضاً بناء على أن يكون معنى قوله تعالى
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستقدمون تغييره على معطوفه تعالى ولا يربط ولا يابس الا في كتاب مبين
ومن هذا الباب قولهم بكتفه فارده على سوداء ولا يضاء وتضياع عن الاستدلال بالآيتين لجواز أن يراد بالاجل فيما
الاجل الثابت فلا مراض قصة الاجل الى الثابت والمعلق وأنت خير بأنه يخص بالادلة وضرورة فلا يصح
فان قلت قوله تعالى ثم قضى أجلاً واجل معني عنده يدل على تعدد الاجل لان التكرار اذا اعيدت تكرة كانت
الثانية غير الأولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذي فتح السماء إله وبى الأرض إله وقوله تعالى وقالوا لا تأزل
عليه آمين ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم قل المراد بها أجل الدنيا
وأجل الآخرة

تولد سائر التولدات وانما لها عند انتهاء أسبابها (واستشهدوا عليه بدم القاتل) والحكم
بكونه جانيا (ولو كان) المتول (ميتا بأجله) الذي قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو)
أى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله) أمرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الدم)
عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيما قطعا اذا كان القتل بغير حق (و) استشهدوا أيضا
(بأنه) ربما قتل في المصلحة الواحدة ألف ومخن فلم بالضرورة ان موت الجرم الغير في
الزمان القليل بلا قتل مما تحكم المادة بامتناعه ولذلك (أى) ولحكم المادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره (ذهبت جماعة منهم الى أن مالا يخالف المادة) كما في قتل واحد وما
يقرب منه (واقع بالأجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل) لأن الموت في
كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما كان أحدهما بأجله دون الآخر (ولو
لازوم الحرب من الأزام الشنيع) وهو القدر في المعجزات (لما قالوا به) ويان ذلك أنه
لما حكمت المادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة
الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للمادة لا لأثار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة
موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى تعالى فلا امتناع فيها حكم المادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذى حمله على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع

(قوله) لما قالوا به قدر جواب لولايتهم نعمتها بما قبلها فانه فاعيد من جهة المعنى ولذا يقدر من جنس ما قبلها
(قوله) ويان ذلك انه لما حكم بالمادة الخ المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين الى تعالى
بل فرقا بان نسبوا موت الجرم الغير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليدفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت
جماعة قليلة في لحظة الى سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للمادة
ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شراح لا يطابق الشروح فان المفهوم من قول المصنف
ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف المادة واقع بالأجل منسوب الى القاتل ومن ساق كلامه الى هذا القول انهم
قالون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة الموت الجماعة القليلة في لحظة واقع
بالأجل وفي صورة الجرم الغير بالأجل وهذا الفرق يحكم بحسب لا بدع والى ادعاء لازم القدح في المعجزات على
تقدير انتفاء لانهما كان موت الجرم الغير منسوب باعندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالأجل أو لا
بالأجل فيزوم القدح لصحاح الى دفعه بالفرق بكون الموت في إحدى الصورتين بالأجل وفى الأخرى لا به اللهم الا
أن يقال اذا كان موت الجرم الغير في ساعة بالأجل بكونه تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوب الى القاتل
فيلزمه الأزام ضرر قالوا ليدفع عنهم الأزام وأنت خير بأن انفارق موت الجماعة الكثير في ساعة بلا مقارنة قتل
لاصحاب الأزام في المعجزات سواء نسب موت الجرم الغير بالقتل الى تعالى أو الى القاتل وسواء قيل انه

إليه والجواب ان دعوى الضرورة غير - حوجة والتم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم المادة
ممنوع لان مثله يقع في الوفاء (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الي البعد فأكله
فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يتبع من الله شيء ليس) ما ذكره تحديدا
للرزق بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق
كل ما تنفع به حي سواء كان بالنزدي أو بغيره مباحا كان أو حراما وربما قال بعضهم هو كل
ما يقرب به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير كالآمدي والتتويل على الاول فان
قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى
وعما رزقناهم يفتخون أجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بمصدره (وأما
هم) أي الممتزلة (ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزاقها)
فلا يهتم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروده أخرى (بملا يمنع من
الاستنفاع بأخرى فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من
الامة قبل ظهور الممتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصنام في
الحكم على الله يجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والفتح المقلين فانها منشأ

بالاجل اولاه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميز عن المجزئة فتأمل (قوله لأن مثله يقع في الوفاء) ذكر
في تاريخ الجزيري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من أدركته
قال كان ثلاثة أيام مات في كل يوم سبعون ألفا وقيل مات فيه عشرون ألف عمرو بن لو أصبح الناس في الرابع ولم
يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقيل نجت
التراب بها الأمير (قوله ليس ما ذكره تحديدا للرزق الخ) فاندفع أمور (الاول) اطلاق لفظ الكل في التعريف
مع انه لا حاطة الاطلاق والتعريف للامية (الثاني) خروج رزق البهائم عنه (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل
نعم (قوله بل هو نفي الخ) فذكر المبدأ لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكمل وذكر الكل
لاعادة الشمول صريح لكن ردان التعرض للأكل حيث أنه يستدرك سواء جعل على ظاهره أو جعل مجازا عن
مطلق الطعام ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وبما قال به منهم لكن ينبغي
أن يرد البعد الحيوان مطلقا على التغلب لانه لا فائل يكون الرزق غصوبا بالانسان (قوله وهو خلاف الاجماع)
أبطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزاقها كما ذكر في تفسير
القاضي وغيره لأن الممتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثير من المباح الا انه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا
وان سهل دفعه بأن يرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيأ من المباح لكن التقص من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما
فقرى والجواب بأن معنى الآية والله أعلم وما من دابة يتصف بالرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون
هذا المعنى مشترك الدفع فان من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالرزوقية عندنا لعدم الخصص للرزق بالحلال

لا يابطل كثرة متفرعة عليها ويطلان الفروع للآزمة شاهد صدق على بطلان أصلها (الخامس في الاسرار) وهو الرخص والفلاء (للمسر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه الصلاة والسلام وقالوا سر لنا يا رسول الله فقال للمسر هو الله (وأما عندهم فختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السر (فمل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الامواضة منهم على البيع والشراء بمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى) وهو تقييد الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى

﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى مراد بلجميع الكائنات غير مراد لما لا يكون (فكل كائن مراده وما ليس بكائن ليس مراده له) وهذا مذهب أهل الحق (وانفقوا على جواز استناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن اختلفوا في التفصيل (منهم من لا يجوز استناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر أو الفسق مرادة لله تعالى (لابهامه الكفر) وهو ان الكفر أو الفسق مأثور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الاباس يجب التوقف عن الاطلاق (الي التوقيف) والاعلام من الشارع (ولا توقيف) أي في الاستناد تفصيلا (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنس (أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) أي هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لابهامه اضافة غير للملك اليه) ومنه من جوز أن يقال الله مراد بالكفر والفسق والممعية معا بها (وقالت المعتزلة هو مراد) بلجميع أفعاله غير ارادته الحادثة عند من أثبتوا وأما افعال العباد فهو مراد (للماور به) منها (كاره للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يربد

(قوله الخامس في الأسرار) الظاهر ان هذا بحث لقوى لا كلامي اذ لا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والتمن من العبد وانما النزاع في اطلاق السر ولكن لما ورد في الحديث تعرضوا له (قوله لابهامه اضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات وأولاد لا اضافة للملك (قوله عند من أثبتوا) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة (قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصح على هذا رئيس قريمن عباده وأنت خير بأن الظاهر انه لا يصح على خلاف رضا أفعالهم ان أهل السنة يجوزونه في حق

الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فيمكنه والندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه
والمكروه عكسه وأما للباح وانقال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما
انه مرید للمكائنات) بأسرها (فلا نه خالق الاشياء كلها لما مر) من اختتام جميع الحوادث
الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشيء بلا اكره مرید آله) بالضرورة (وايضاً) قد ثبت
ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وأوقاتها المخصوصة
من تخصيص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة)
كما مر (ولا بد منها) أى من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفق
تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلا نه تعالى علم من الكافر)
مثلاً (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالاً) لا متناع أن يتقلب العلم جهلاً (واقه تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يريد) بالضرورة وأيضاً لو اراده فاما أن يقع فيزم الانقلاب أولاً
فيزم عجزه ونقصه عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء
(صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح
الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجباً وأيضاً هو منقوض بما علم
الله ونجوده كإيمان المؤمن فان أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة
وينضد (هذا) الذي هو مذهبتنا (إجماع السلف والخلف في جميع الاعتصام والامصار

الباري تعالى فالخلق ان قياس الثابت على الشاهد قياساً كرمالوجه له كيف صبر الله تعالى وحله بصبر لانه له
فكيف يقاس في السعة والاحاطة على خبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه من ماء ارادة الله تعالى ارادة تامة
لا يتقلب عنها وأما اراده أن يفعل العبد رغبته واختياره ابتلاء له في عدم جوارحه بغيره ناطقاً (قوله وخالف
الشيء بلا اكره مرید له) فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الإيجاب والخلق بالقدرية يدل
لكن يقول هذا الدليل حيث دلل الدليل الثاني وأيضاً يكون قوله بلا اكره مستنداً بالاجواب ان المراد الخلق
بالقدرة لكن في الاكره بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان تخصيص بعض
المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان ثبت الارادة فيه هو هذا (قوله قد ثبت ان جميع
الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الخلق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المرید لان فعل
المرید في تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى أعني التخصيص فيها (قوله وفيه بحث لأن
عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لأن هذا التماس على توجيه كلام المصنف في قول أحد الطرفين في فعل الواحد الغير
المعين وأما الرجل على أحدهما معناه أي الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور المقتضى المرجحة في الطرف الممتنع
مظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الواجب آثار العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع غير الارادة القديمة فليأمل

على إطلاق قولهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فان هذا سرورى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتاج به أيضاً وإنما صرح بالإطلاق فلما توهم التقييد بأفعله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله وعلوه شأنه (والأول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو أنه تعالى غير مرید لما لا يكون وذلك لأنه ينعكس بعكس التقييد الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله (والثاني) أعني ما يشأ لم يكن (دليل الأول) لانكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والماصى (بوجوه) عقلية * (الأول) لو كان تعالى مریداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالأمر بخلاف ما يريد بعد عند المعتزلة (سفيها) فيلزم السفيه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) فلنا لانسلم ان الأمر بخلاف ما يريد يند سفيهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منصرفاً في إقناع المأمور به بوضعه وجوه ثلاثة * الأول ان للمتحن لبيده على بطيئه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل (أما الأول وهو ان الصادر منه أمر حقيقة فلأنه اذا أتى البعد بالفعل يقال امتثل أمر سيده (و) أما الثاني وهو أنه لا يريه الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (أطاع أو عصى) فلاسفه في الأمر بما لا يريد الأمر (الثاني أنه ذاعناب

(قوله في معرض تعظيم الله تعالى) لا يفتنى ان هذا كلام خطابي اذا ابتجاد الاجرام الغلظام من السموات والارضين وما بينهما من الفوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم وعلوه شأن (قوله) وذلك لأنه ينعكس بعكس التقييد الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مرود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مر دويته باعتبار عدم كونه لا يتأق الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن يتأق ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول المدهي فيه بقدم انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير الى هذا هناك أيضاً (قوله هل يطليه أم لا) فيه اثبات المعادل بطل والصواب أنه الآن يعمل أم على النقطة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكر أم ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يفتنى اللهم ان تعمل على مذهب ابن مالك وان كان مرودا كما حقهته في حواشي المطول (قوله) فلأنه اذا أتى البعد بالفعل الخ) فيه بحث لأنه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة تكن الصيغة أمراً الاظهارا فهو زان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة الحال اللهم الا أن يقال المعلوم فيما نحن فيه انما يتحقق صيغة الأمر بالنسبة الى إيمان الكافر وأما تحقق حقيقة فإذا اعتبره الاتصاف حقيقة فلا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الأمر يلزم أن لا يؤخذ أحد خبرك الامتثال قلت لا يجوز أن تكون

الملك ضارب عبده فاعتذر بصيانه وملك يتوكله بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره
بقتل (نعيد المذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يقضى اليه كله) بل ما يختصه
عنه فقد أمر بخلاف ما يريد ولا سقه فان قيل للموجود ههنا صورة الامر لاحقيقته فاني
الفاعل لا يأمر بما يؤدي حمله الى هلاكه أجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل
وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به أصلا (الثالث ان الملقاه الى
الامر قد يأمر ولا يريد فعل الأمور به بل يريد خلافه ولا يمد سفيها (الثاني) من وجوه
استدلالهم (لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان قوله) والايان به (موافقة لمراد الله تعالى
فيكون طاعة مثابه وانه باطل ضروره) من الذين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير
الارادة وغير مستلزم لها) لا شك كما عرفت في الصور المذكورة قال الأمدى ويدل على ان
موافقة الارادة ليست طاعة انه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بأرادته فانه لا يند منه طاعته كيف والارادة كائنة
والامر ظاهر ولهذا يقال في الصرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد
ضائق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول
الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لم يلق) لا طائل تحته (الثالث لو كان
الكفر مراد الله تعالى لكان وانما بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء
بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا واجب هو الرضاء

المواخذة ترك الاستئصال بما أمر به فلهذا قيل له اطلاع على الحقيقة فتأمل (قوله) أجيب بانه قد يأمر به (الخ) فيه
انه كلام على السمع ان الفاعل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة الطلب (قوله) لا يقال
مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا أمر لفظي ولهذا لا يقال مطاع التي ومطاع الطلب (قوله) قلنا الواجب هو الرضاء
بالقضاء لا بالمقتضى) اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك
الصفة وهو المقتضى فالمواجب ان يجب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر
أو عاقبى شرح الكشاف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستباح
بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استحسانه قصد الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكايته رضاء طمس على أموالهم
واشد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم وأجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بعفته أيضا
لاشك في محبة ثم ان الرضاء بهم ما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر
الحيثيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة
وبين سائر حافى وجوب الرضاء بالخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشرع والآل من آثار حافى

بالتمناه لا بالقضى والكفر مقضى لا قضاء والحاصل ان الانكار (للتوجه نحو الكفر انما
 هو) بالنظر الى الحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته
 له وبإيجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة
 الثانية دون الاولى (والرضا بالمكس) أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون
 الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره
 من فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضا
 بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا * (الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممنوع)
 عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممنوع الصدور عنه حيثئذ قلنا
 الذي يمتنع التكليف به عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسية (عادة) اما لاستحالة
 في نفسه كالجمع بين التقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادة كالطيران
 في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفضل (للمكاتب به والايمان في نفسه) أسمر (مقدور) يصح
 ان تتلقى به القدرة الكاسية عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفضل (للكافر لان القدرة عندنا
 مع الفعل) لا قبله وعدم للقدرة بهذه المعنى لا يمنع التكليف فان الحدث مكلف بالصلاة
 اجماعا (فهذه دلائل النقل) لم (وربما احتجوا بآيات) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر
 والمماضي (الاولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من
 شيء) حتى الله تعالى عنهم انهم قالوا أشركنا بإرادة الله تعالى ولو أراد عدم اشرا كنا لما
 أشركنا ولما صدر عنا تحريم الحلالات فقد أسندوا كفرهم وعصيتهم الى ارادته تعالى كما
 تزعمون أنهم ثم انه تعالى رد عليهم مقاتلهم وبين بطلانها وضمهم عليها بقوله (كذلك كذب
 الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفع له دونه وتلا لعدم اجابته
 واتقياده لا لقوله ان الكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل
 (ولذلك ذمهم الله بالكذب) لانهم تصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه وللثابتة
 (دون الكذب) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق (وقال آخر أهل فله الحجة البالغة
 فلو شاء لمداكم اجمعين) فإشار الى صدق مقاتلهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان
 سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة أو متعصية فانه مكروه عند الله
 والمكروه لا يكون مرادا (قلنا) أراد كونه (مكروها للمقلا منكرها لهم في مجاري ما فاتهم

لخلفته الصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفاً لقوله مكروها (أو) أراد بقوله مكروها كونه
 (منها عنه مجازاً) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقاً للدلالة) أي جماعتين هذه الآية وبين
 ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظناً للعباد من ان الظلم من العباد (كائن) بلا
 شبهة فيمض الكائنات ليس مراد الله (فلا أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على
 بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لا كائناً بل (تصرفه تعالى
 فيها هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلماً) بل عبداً وحقاً (الرابعة والله
 لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (فلا بل) المحبة
 ارادة خاصة وهي مالا يتبناها (ومواخذة) ونفى الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة
 ولا برضى لعباده للكفر) والرضا هو الارادة (فلا الرضا ترك الاعتراض والله يريد
 الكفر للكافر ويمترض عليه) ويؤاخذ به (ويؤيده ان المبدل لا يريد الآكام والامراض)
 وليس مأموراً بإرادتها (وهو مأموراً بترك الاعتراض) عليها فالرضا أممي ترك الاعتراض
 بقاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة لآيات) أخرى (هي أدل على القصور منها الاولى
 ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعاً الثالثة ولو شاء لهداكم
 أجمعين) والمعتزلة حملوا الآية في هذه الآيات ونظائرهما على مشيئة القدر والجلد وليس
 بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (ارابعاً أولئك الذين لم يرد الله
 أن يطرهم ولو بهم) وتطير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم (الخامسة انما يريد الله ليذهبهم

مختلفان يعترض فيها العباد ويشعروا عنها فلدفع هذا الوم قالوا يجب الرضا بالقيضاء (قوله الرضا ترك
 الاعتراض) اعترض عليه بان الرضا صفة القلب ولهذا قال رضي قلبه ولو قيل رضي بلسانه كان شراً يحتاج عدم
 الرضا وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد منافية ترك الاعتراض للارادة لا معارضة
 الرضا لها فان الرضا بالآلام غير مقدر للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى أن
 يجب بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض بنفي الخاص لا يستلزم نفي العام
 ولأن قول المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض النفي وهو الاستحسان والاستحقاق والمواخذة دليل هذا
 الاعتراض يقتل (قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآية انما تتم اذا قدر مفعول
 المشيئة في الآية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاحتماء أو ما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب
 لتأدية العريضة وهو ان مفعول المشيئة في الشرط بترك الدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسمهم عليه
 وكذا الهداية لأنها بمعنى خلق الاحتذاء لأن الهداية بمعنى الاحتذاء ماسة وكقولنا تنهوا بالجملة قد سبق ان المعتزلة
 قالوا بعدم جواز تحفظ المبراد من الارادة في أهمل الله تعالى والجمع والهداية المذكوران من تلك الأعمال فلو

بها في الحياة الدنيا وترحق أنفسهم وهم كافرون) فثبتهم على الكفر مراد الله (السادسة)
 ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يبرأ إيمانه ولا طاعته بل كفره
 وقصصيته (السابعة) انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه
 الآية بقيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا أراد الله
 شيئا كونه على أيس وجه ويمكن أن يستدل بها على ان إيمان الكافر ليس بمراد الله تعالى
 اذ لو كان مراد الله لكان مكونا وانما لكنه مدفوع بأن المعنى اذا أردنا تكويبه فيختص
 بانفاله ولا ية اول المعاصي على رأيهم (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم
 (في القرآن كثير) خاصة (للمقصد الرابع) (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا
 للوجود اما خير محض) لا شرفه أصلا (كالمقول والافلاك) وأما الخير غالب عليه كما في
 هذا العالم (الواقع تحت كرة القمر) فان للرض مثلا وان كان كثيرا فالسعة أكثر منه
 وكذلك الام كثير واللذة أكثر منه فالوجود عندهم ينحصر في هذين القسمين وأما

فعلق بهما ارادته تعالى وقفا ليس في انتفاء مشيئتهما اصل الاعتزال فتأمل (قوله السابعة) انما أمرنا لشيء
 اذا أردناه الآية فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو في سورة النحل انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له
 كن فيكون وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وليس ما ذكره مواضع
 من القرآن العظيم (قوله بأن المعنى اذا أردنا تكويبه الخ) قبل هذا التفسير راجع الى مشيئة القمر وقد ردنا
 بانه خلاف الظاهر فلم أر تكبه ههنا أحيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه (قوله الموجود اما خير محض لا شر
 فيه أصلا) الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو غير مؤثر أعني فقدان كل كمال الشيء اذا الخلق على أمر
 موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للحرار ينهض عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك
 المعدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم عليه برهان كما أشار اليه الشارح في حواشي التبريد وهذا يظهر كون القول
 خيرا من محضه اذ جميع كمالها حاصله لها الفضل عندهم وأما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لانها كالات مؤثرة
 عندها مفقودة لما كاعلم من قولهم في سبب حركاتها ولما يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا أن يزاد
 بالشر ههنا معنى آخر ثم أن ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لاق الجزئيات ولذا أجاب الشيخ في الاشارات عن
 الاعتراض بان النال على الانسان بحسب القوة العقلية الجبل وبحسب القوة الشهوانية والضعيفة طامة
 الشهوة والفسب وهي ضرورية لانها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل
 المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل بمعنى الكل في العلم فلا يجرم يكون
 القلية لاهل اليقين وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقصه واعتراض عليه بان الجهل البسيط ايضا
 لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما كان هو العام الغائي يكون الشر أكثر واجب بان الكلام في الموجود
 الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود فالانسان ليس بشرير بالاضافة اليه لانه ليس سببا والحق ان

ما يكون شرا جضا أو كان لشرفه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان نقاش
 ابن يقول لماذا لم يجز هذا العالم من الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تخرجه هذا
 العالم من الشرور بالكلية) لأن ما يمكن رآته من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلاستاني
 خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وطم الشيء مما هو لازم له حال وحيدته فكان
 الخير واقبا بالتصدد الاول) واخلافي القضاء دخولا أصليا ذاتيا (و) كان (الشرور اما بالضرورة)
 وادخلا في القضاء دخولا بالتبع (والمرض و) انما (الشرم فله) أي فعل ما غلب خيره (لأن
 ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة تركه للطير الذي به حياة العالم
 فلا ينضم به دور معدرة ولا يتألم) به (ساحج في البر أو البعر) يرشدك الى ذلك انه اذ الدغ
 أصبح انسان وعلم انها اذا فعلت يعلم باقي البدن والاسرى الفساد اليه فانه بأمره يقطعها ويربده
 تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للماقل
 أن يختاره وان احتراز عنه حتى هلك لم يمد عائلا فضلا عن أن يمد حكميا فاعلا لما يفعله على
 ما يبنى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
 فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذاتها وأحوالها وأما عند

ما ذكره في هذا المحل من الاشارات فسادات اذ لا يتم اصول أهل السنة (قوله) ولما كان نقاش أن يقول الخ
 فيه بحث لأن هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين
 والفلاسفة لم يقولوا باو احد من هذين الاصلين فلا توجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب أما انه لا بد من
 القول بالاختيار فلانه لو كان موجبا لانه لم يكن عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستصلا سواء كانت خيرات
 أو شرور فلا يتبعه أن يقال لم يفعل هذا وأما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان
 الكل حسنا سواء يامن الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال لا يجوز من الله تعالى فصل الشر بل يجب أن
 يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بنوع ان الفلاسفة لا يقولون بالأصلين أما الثاني فلان الحسن والقبح
 يطلقان على ملامة الطبع ومنافقته وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب
 والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الأخير وأما الاول فلما فرغ من بحث القدرة من قولهم
 بالاختيار فيجب أن يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجب منه الشر والنقصان ويحتاج الى
 الجواب المذكور وهذا كانت قد فصحت في أول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا يتحقق له وبذلك يظهر
 ضعف جوابه والله الهادي (قوله) هو ارادته الازلية قبل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كقول
 عليه كلام صاحب الصالح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتعيينه به عن مظان الخلل ولهذا وجب
 الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لفظة أو عرفا
 أو اصطلاحا اذا لا يصل خلاف الاشارة والنقل (قوله) وقدره ايجادها اياها على قدر لم يستبرأ الا بجد في وضعه النحوي

الفلاسفة فالتضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو للمسي عندم بالنسبة التي هي مبدأ تقيضان الموجودات من حيث جعلها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود بالمعنى بإسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم

هو المقصد الخامس في الحسن والقبح والقيح

عندنا (مأني منه شرما) نهي تحريم أو تنزيه (والحسن بخلافه) أي مأني منه شرما كالواجب والمنسوب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالمثل المصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للمثل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك) أي حسن الأشياء وقبحها (عائد إلى أمر حقيقي) حاصل (في الفعل) قبل الشرع

والقول خلاف الأصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء وليس القدرة عبارة عن الإيجاد المذكور بل هو تعدد كل محمود بمحمده الذي يوجد به (قوله) وأما عند الفلاسفة فالتضاء عبارة (الخ) هذا غلط ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكميم المحقق في شرح الأشارات أعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم بالحق بمقتضى سبيل الإبداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية منفصلة واحداً بعد واحد وقال في الخصال كانت أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتيب الكالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو متعلق العلم بالوجه الصالح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات بجهة هذا واعلم أن الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدرة واحدة لإدلا وجودها في الأزل ولكن باعتبارين وأما الصور والأعراض الجسدية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الأزل بجهة واحدة ومرة في الأزل منفصلة

(قوله) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر (الخ) أما إنكارهم القدرة فظاهر لاستنادهم خلق أفعال العباد إليهم وأما إنكارهم القضاء فيها فلما إنهم يقولون بإرادة الله تعالى لأفعاله بالذات بل قالوا أنه تعالى أراد أن يفعلوا بقدرهم وريبتهم وأما إنكارهم الإرادة في فعل السيئة والمباح (قوله) نهي تحريم أو تنزيه (المسي) عنه نهي تنزيه يكون نكروها كراهة تنزيه وهو إلى الحل أقرب بمعنى أن تتركه تناب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمسي عنه نهي تحريم حرام عند مجدهم الله وأما عند جماهيرهم أو قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قريب منه أن فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يصفى عنه عذراً آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم ادخال النار لكن حرماناً مؤقتاً (قوله) مأني منه شرما (ي) ينبغي أن يراد بالوصول فعل صادر عن روية

(يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو الثبوت له والميلين) فلا حسن ولا قبح للأفعال بل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما يبعه وقبح ما يحسنه لم يكن محتما وانقلب الأمر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في الذبح من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والعقل حسن أو قبيح في نفسه) أما الذاته وأما الصفة لازمة له وأما الوجود واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه ثم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من) تجرير محل النزاع (ليوضح المتنازع فيه ويرد الكلف والاثبات على شيء واحد) فنقول (وبالله التوفيق) (الحسن والقبح يقال لمان ثلاثة الأول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفع شأن (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان وانضاع حال (ولا نزاع) في أن هذا المعنى أمر ثابت لمصنفات في أنفسهم (أن مدركة العقل) ولا تطلق له بالشرع (الثاني ملاءة الغرض ومتاخرته) فوافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (ولقد يدبر عنها) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالاصحاح والمفسدة) فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبح مافيه مفسدة وما خلا عنها لا يكون شيئا منها (وذلك أيضا عقلي) أي مدركة العقل كالمعنى الأول (ويختلف بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لأعدائه)

ليخرج عنه فعل الباطل والنائم والساهي (قوله يقال لمان ثلاثة الأول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب أن الحسن والقبح أعاد لفظان على ثلاثة معان الأول موافقة الغرض ومتاخرته الثاني ما أمر الشارع بالشأن على فاعله أو بالذمة الثالث ما لا حرج في فعله ومافيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الأول لا بوصف بحسن ولا قبح لثبوته عن الغرض والتأخران المحصر المذكوران في لا حقيق إذا لمعنى الأول المذكور هنا غير المعنى الثلاثة المذكورة في ذلك التصرح أما متاخرته للأول فظاهر وأما الأخير بن فلا يمتنع أن الأفعال بعلافا ما ذكره هنا فان قلت الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الأفعال وقبحها لا يمتنع أن لا شأن للحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومتاخرته وليس هذا عين المعنى الأول المذكور هناك لاقتراحهما في الفعل الذي لا يلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الأذية المرة النافعة والأثرية بالذمة الغير النافعة فلا يستقيم المحصر الحقيقي فتأمل (قوله فان قيل زيد مصلحة لأعدائه الخ) لا ينبغي أن كلامه الذي يقصد من شرح المحصر

وموافق لفرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومختلف لفرضهم فدل هذا الاختلاف على انه أمر اضافي لصفة حقيقة والالم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس الى شئتين (الثالث تعلق المدح والتواب) بالفعل عاجلاً وأجلاً (أو التمس والعقاب) كذلك فالتعلق به المدح في الداجل والتواب في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به التمس في الداجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والتمس وترك التواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو عمل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الأفعال كلها سواحية ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله ونوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونبيه منها (وعند المعتزلة عقل) فاتهم (قالوا العقل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً ونواباً (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً (ثم أنها) أى تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فإن كل ما قل يحكم بهما بلا توقف (ولقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب

يدل على ان المراد من التمس غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض التبرير والامتناع فعل الله تعالى لما ذكره فيتميزه امره من قوله ههنا قل زبدالج ان قل زبد اذا صدر عن أعدائه يكون حسناً بمعنى موافقة لغرض الفاعل الذى هو الاعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحاً بالنسبة الى الفاعل الذى هو الأولياء لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الأولياء ولعل أصحاب هذا التمس يقررونه (قوله) فالتعلق به المدح الخ لا يفتى ان هذا يتخالف التمس السابق المختار عند الأكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا (قوله) اكتفى بتعلق المدح والتمس أى اكتفى في المعنى الثالث ليس عمل النزاع يشناو بين المعتزلة في أفعال الباري تعالى فإن المعتزلة فرعوا على هذا الأصل تزه الباري تعالى عن القباح لاجبها استحقاق التمس والاستحقاق العقاب (قوله) فهو عندنا شرعي ذهب بعض أهل السنة الى الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلاً عليه بأن وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع زعمه الروايات وان كان واجبا عقليا فيكون حسناً عقلاً فإذا وجب تصديقه سراً تكذيبه فيكون قبيحاً عقلاً ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بمدى الدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع وأما معنى استحقاق التواب والعقاب فيعوز ان ثبت بنص الشارع (قوله) سواسية قال الانحصر سواسية أى أشباهه فان سواء فعال وسيف يجوز ان يكون فاعله الآن فاعله أقسى لان أكثر ما يتوهم موضع اللام وأصلها سوية انتقلت الواو اليه لكسر ما قبلها (قوله) كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يفتى ان المدرك بالضرورة فيها هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث امتثالاً له

النافع مثلا وقد لا تدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر (ولكن اذا ورد به الشرع علم انه
ثمة حجة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان) حيث أوجه الشارع (أو) حجة (مقبعة
كصوم أول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحس والقيح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع غنها بأمره ونهيها وأما كشفه عنها في التسمين الاولين فهو
مؤيد لحكم العقل بها اما بضرورته أو بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها فتغنيها وذهب بعض من يعمم من المتقدمين
(الى اثبات صفة) حقيقة (توجب ذلك مطلقا) أى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس
حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لأحدهما (و) ذهب (أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح) مقبعية
لغيره (دون الحسن) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنة انتفاء الصفة للمقبعة
(و) ذهب (الجبالي الى نفيه) أى نفي الوصف الحقيقي (فيها مطلقا) فقال ليس حسن
الافعال وقبحها الصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لعملة القيمة تأديبا وظلما (وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي
الحسين القبيح ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله) اعتبر قيد الممكن احترازا
عن فعل العاجز والمجبأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المهرمات الصادرة
ممن لم تبلغ دعوة نبي أو ممن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل
فيه الكفر ممن في شاق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية وأراد بقوله

(قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ) لاحتج ان المفهوم من كلام المصنف إثبات الاوائل من المغتلة
صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارع عدم إثباتهم إياها بل ان التبيين من بعدهم من
التقدمين والمختلفة نظائره والظاهر ان مقصود الشارع الظاهر عدم ارتضاؤه كلام المصنف (قوله انتفاء الصفة
للمقبعة) أى بعد القابلة لا انتفاء فعل العاجز والمجبأ (قوله اعتبر قيد الممكن احترازا عن فعل العاجز
والمجبأ) اعترض عليه بأنه يصدق على بعض أفعاله ما انه ليس للممكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن
التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد الممكن لئلا يخرج فعل ما عن التعريف لان الماهية ان فعلها ما قد يكون قبيحا
صحيحا به العلامة القناني في شرح التلويح وجوابه ان الشارع اعتبر شخص ما فعله وهو فعلها المعصوم مثلا
ولاشك انه ليس بقبيح فوجب استراجه ثم الموصوف مقتدر كما هو القاعدة في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها
والمتدريهين بقية قوله أن يفعله ما ليس لفاعله الممكن منه أن يفعله ثم لو اعتبر نوع ما فعله ما وجب شعور

ليس له أن يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل المتفلا (وبقية) أو يقع هذا التمرير
 للذ كور للتيسير ترميزان آخران له أحدهما (أنه) فعل (يستحق التمس فاعله) للتمكن منه
 ووثى العلم بجملة وذلك أنه لم يكن له أن يفعله (و) تأييدا (أنه) فعل مبدى (على صفة تؤثر في
 استحقاق التمس) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله (والتم قول أو فعل أو
 ترك قول أو فعل ينفي عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأه واذا تصورت هذا التحرير
 نقول (لنا) على ان الحسن والتقيح ليسا عقليين (وجهان • الاول ان المبدى مجبور في أمثاله
 واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا فح (لان ما ليس فضلا اختياريا لا يتصف بهذه
 الصفات) اتفاقا) مناوئاً للمصوم (يانه) أي يأن كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من التمس
 فذاك هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من التمس (ولم يتوقف)
 وجود الفعل منه (على مرجح بل صدر عنه فارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب)
 مرجح وجوده على عدمه (كان ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقا) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا
 لا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازية ترجحه (وان توقف) وجود
 الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من المبدى والا) قلنا الكلام الى صدور
 ذلك المرجح عنه (وتسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) أي عنه المرجح الذي
 يتوقف عليه (والاجاز منه الفعل والترك واحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتاج
 اليه وصدر عنه فارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر
 قلنا الكلام اليه (وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا
 وعلى التقادير) أي امتناع التمس وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا (فلا اختيار للمبدى) في

أجله وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك في قصه وهو مناط ما ذكره في التلويح (قوله صادر بلا سبب)
 اشار الى انه المراد بالاتفاق جهنا وان كان مناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا فاعله بعينه (قوله وتسلسل
 وهو محال) قدم مناته اتفاقا بزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد بختياره وأما اذا صدر عنه فلا وأهل ان
 بعض الاعتراضات التي أوردناها في المقصد الاول من هذا الموضع توجه على ما ذكره في هذا المقصد أيضا فلا
 حاجة الى تكررها فليطلب منه (قوله كان اتفاقيا كما مر) أي صادرا بلا سبب يقتضيه ويمس وجوده بالنسبة
 الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه
 يرجح نفس وجوده على عدمه اذ الامانة بين المرجحين قلنا كان المرجح الاول هو الاختيار المعلق به في
 الوقتين معا في الغرض السابق كان نسبة الى الوقتين حينئذ على السورة فلا معنى لرجحه وقت وجوده على سائر

أفعاله (فيكون مجبورا) فيها فلا يصف شيء منها بالحسن والتبجح العقليين بالاجماع المركب
أما عندنا فلاه لا يدخل القتل فيهما وأما عندهم فلاهما من صفات الافعال الاختيارية
(فان قيل هذا) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب للدليل في مقابلة الضرورة)
اذ كل واحد من المقتضى يعلم ان له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري
منها (فلا يسمع) لانه سفطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وأيضا فانه) أي دليلكم (ينفي قدوة
الله تعالى لأطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقريب والتقرير) فيقال ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه لم يتوقف القتل على مرجع إلى آخر ما صرح قد انتقض
الدليل للذكور بأفعاله تعالى (وأيضا فانه) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والتبجح العقليين
(ينفي) أيضا (الحسن والتبجح الشرعيين) للتفرمين على ثبوت التكليف وإذا كان العبد
مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالا يطاق) ونحن لا نجوزوه (وأنتم وان جوزتموه
فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف كذلك) أي تكليفا بما لا يطاق كما نرم من
دليلكم والهاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلنا فلا بوصف فعله بحسن ولا ببيع
شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بها فافهوا جوابكم فهو جوابنا والا ظهران
يقال انه ينفي الشرعيين أيضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة للرتمش والنام
والنسي عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا ببيع ويستلزم أيضا كون التكليف بأمرها
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به (وأيضا فالمرجع) الذي يتوقف عليه فعل العبد (دافع له
يقضي اختياره) الموجب (لفعل وذلك لا ينفي الاختيار) بل يثبت وهذا السؤال هو الحل
وما قبله اما نقض أوفي حكمه (قلنا أما الاول فلان الضروري وجود القدوة) والاختيار
(لا ونوع الفعل قدوته) واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون
مصادما للضرورة (وأما الثاني) وهو النقض بأفعال الباري (فالقدمة القائلة بان الفعل الواجب
لا يرجع أخاقي) لا اختياري (انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المنزلة) القائلين بان قدوة
العباد لا تؤثر في فعل الله اذا انضم اليها مرجع) يسمونه الداعي (ونحن لا نقول بها فان للترجيع

الزوات وهو ظاهر (قوله والاظهر ان يقال الخ) أي الاظهر ان يعمل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف مالا
يطاق فسادا مستقلا لأن يعمل اللازم هو الاول ويعمل الثاني دليلا عليه كاهو الظاهر من كلام المستفاد وان
كان التباين من كلام الشارح انه تعليل المقدر (قوله اما نقض أوفي حكمه) كونه تقنيا بالنظر الى لزوم نفي قدوة

بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لدواع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك التعلل عنه
 كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الماروب من السبع والعشاش الواحد للقدحين للتساويين)
 وإذا لم تقل بهذه المقدمة لم يرد علينا التقص بقل الله تعالى (وأيضاً) على تقدير صحة هذه
 المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بينه جارياً في فعله تعالى لأننا نختار أنه يمكن من الترك وإن
 فعله يتوقف على مرجع لكن ذلك المرجع قديم فلا يحتاج إلى مرجع آخر حتى يلزم
 التسلسل في المرجعات كما في فعل العبد إذا كان مرجعه صادراً عنه إذ لا بد أن يكون ذلك
 الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر فالمقدمة القائلة بأن مرجع الفعل إذا كان صادراً عن فاعله
 لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد وإلى ما قرأناه أشار بقوله (فرجع
 فاعليته تعالى) قديم هو إرادته وقدوته المستندتان إلى ذاته إيجاباً والتعلقان بالفعل في وقت
 مخصوص فإن قلت مع ذلك المرجع القديم أن وجب الفعل انتفي الاختيار والا جاز أن يصدر
 منه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتجاهياً كما مر في العبد قلت لنا إن محتار الوجوب
 ولا عذر لأن المرجع للوجوب إرادته المستندة إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فأنها مستندة
 إلى غير ذلك فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه لطفاً وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه
 من شائبة الإيجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجع القديم (إلى مرجع) آخر حتى يتسلسل إذ
 المخرج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجع فاعلية العبد فأنه حادث محتاج إلى

الله تعالى والحق الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم الفسطة (قوله) هو إرادته وقدوته) فيه نظر
 لأن هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل إلى الله كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجع الذي
 ذكره أعني الإرادة والقدرة ليس بداع فالمراد أن يقال هو علم بالنفع فتدبر (قوله) والتعلقان بالفعل في وقت
 مخصوص (الظاهر أن مراده بالوقت الخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بأن المرجع قديم
 لأن التعلق بمعتبر في المرجح فيكون المرجح، تجدد اللهم إلا أن يقال إن المراد بالوقت الخصوص الأزل بل يتعقبا
 في الأزل بوجود المقدور في الأزل ولا حاجة إلى تعلق آخر حادث (قوله) لنا أن نختار الوجوب (قبل الوجه أن
 يختار الجواز لأن الفعل إذا وجب مع المرجح القديم لزم الإيجاب قطعا لا شائبة كما قاله لزم كون الفعل اتجاهياً
 ممنوع بل اللازم كون تعلق الإرادة بالإلزام والاستعانة فيه وأنت خير بأنه إنما انتار الوجوب لما مر من أن
 أن رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب وأما قوله من شائبة الإيجاب فالتنظر إلى أن ليس اللازم
 الإيجاب البحت كما في الطبايع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تعقبات الإرادة وأن وجب قطعها
 الموجب للفعل على أن المراد لزم خطا الإيجاب فلا يدل على عدم الإيجاب نفسه وإن أوجه العبارة (قوله) ولا يحتاج
 إلى مرجع إذ المخرج إلى المؤثر عندنا الحدوث (فيه بحث لأنه إن أراد عدم الاحتياج إليه أصلاً باطل

مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث) وهو النقص بالحسن والتبجح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير المودة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مودود عادة أي يكون مياقارته القدرة والاختيار في الجملة ولا يكتفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا للنقص بالشرعي (وأما الرابع) وهو الحل (فقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل (يحصل) أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بمحقق الله تعالى إياه وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والتبجح (عقلا لا لفرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه (كامام الحرمين (وفي كونه مانعا من حكم العقل) الحسن والتبجح (عند الخلف) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا * (الثاني) من الوجهين وانما يتنقض حجة على غير الجبائي (لو كان يوجب الكذب ذاتيا) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخلف) التبجح (عنه لأن ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات

بالضرورة . كيف و يلزم حيث وجوب الفعل بالاجتناب الغير الصادر عن الذات وان أراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن اللفظ فلا يلائمه التعليل فتأمل (قوله) وانما يتنقض محقق على غير الجبائي (فان قلت لمعلمه يريدون ان المتنقض هو الذات ولا يزمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا يتنقض ما ذكر حجة على غير الجبائي أيضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالعقل الصحيح اختلاف هذا بينهم (قوله) فانه أي الكذب قد يحسن الخ) قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على وجهه لكن ترك انشاء الذي أقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى التقيح فالواجب الحسن هو الانشاء لا الكذب وأجيب بان الكذب لما منين طر يقال الانشاء الواجب كان حسنا البته ورد بان هذا بعد تسمية ما بعد حسن الكذب من جهة كونه طر يقال الانشاء وهذا لا ينافي وجهه لقائه بلوازا اجتماع الجهتين وأنت خير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا أقبحه اما لذاته أو لصفة لازمة فلا يجمع التبجح أصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة (قوله) واذلحسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل نعلم ان الصدق ههنا يفيض الى اهدار دم المصوم لكن لا نسلم وجهه فان الصدق الصادر من عندنا وان لم نترك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي يبعدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يبعدها في الكذب فعلا لا مفسرة فيه فانما كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى أولى بالتبجح (قوله) وهو باطل فتمين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى أن التردد ليس بكافي بل الاولى أن يقال اذا جاء التردد فكذبه حسن ولا فتركه هو . باطل فتمين الاول وأنت خير بان لا يحتاج الى هذا اذ يكفي في إبطال الحسن والتبجح العقلين استلزامه في هذه الصورة أما اجتماع الحسن

(لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه
 عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه للظالم على المظلوم (وبنم تاركه
 فيه طعاما) فقد اتصف الكذب بنهاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء
 متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون
 الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار أو بقصد بكلامه معنى آخر
 بطريق التريض. والتروية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن غرة قيل ان في الماريض
 لشدوة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الايمان به قبيحا لاحسانا لا نقول
 قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتريض ولو جوز حمل
 كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكافة أو على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم
 بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدر فيه
 من الخدب والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب هنا بيع الصدق لانه اعادة
 للظالم على ظله فلا يكون حسن الصدق أيضا اذ ايا وكذا الحال في سائر الافعال (والاصحاب)
 في ابطال التحسين والتقيح القليلين) مسالك ضيقة نذكرها ونشير الى وجه ضيقها أحدها
 من قال لا كذب غدا فاذا جاء التند فكذب اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وأما
 فيبيع فتركه حسن مع انه) أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم التبيع فيبيع
 فيلزم أن يكون هذا التترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون بيع
 الكذب ذائلا لا تغلابة حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم التبيع قبيح لان
 الحسن لذاته قد يستلزم التبيع فتعدد جهة الحسن والتبيع فيه وانه غير متمتع) فيكون مثلا
 الكلام الواحد من حيث تعلقه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استزامه للتبيع
 الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجباية الثائنين بالوجوه
 والاعتبارات فلا ينقض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يجبه هناك

والتعجب في شيء أو تخلف التعجب عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل (قلنا لا نسلم ان مستلزم التبيع قبيح) أي لا نسلم انه قبيح
 مطلقا حتى لا يجمع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله فتعدد جهة الحسن والتبيع (قلنا فيكون مثلا
 الكلام الواحد صالح) اغتال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق
 كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وهذا يدفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام

أن يقال لم يخلف القبيح من الكذب بل هو قبيح باعتبار نفعه بالخبر منه لا على ما هو به
وحسن باعتباره استنزاهه للعصاة والآنحاء وقد نهيتك على ذلك (أو تلزم قبحه) أي قبح
كلامه في النقد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستنزاهه القبيح) ان
كان صادقا (وتقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح)
وأنت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يأتي على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف
هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك
الضمنية (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (قبيح هذا القول اما لذاته) وحده
(أو مع عدم كون زيد في الدار) اذ لا قائل يقسم ثالث (والضمان باطلان فالاول لاستنزاهه
قبحه وان كان زيدا في الدار والثاني لانه يستلزم كون المدم جزءا من الوجود فلنا لم يكون
قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدميا الثالث لبعده
أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف
كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبيح الملل بالكذب (فهو خير) لان الكذب من
صفات الخير (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لثريتها) أي ترتب الحروف
(وقضى للتقدم) منها (عند حصول التأخير) واذا لم يكن لمجموع وجود فكيف يتصور
الصانع بالقبيح الذي هو صفة نبوية فالمصنف رد في نفس القبيح هل هو قائم بكل حرف
أو مجموعها وأما الآمدي فانه قال لو كان الخير الكاذب فيجاء عقلا فالتقضى لقبحه اما
ان يكون صفة لمجموع حروفه أولا حادها والاول باطل لأن مالا وجوده لا يتصف

في ترك الكذب وهو المستلزم للقيح لا الكلام الصادق (قوله) وأما استنزاهه القبيح (الح) فان قلب يلزم على هذا ان
يكون ترك القبيح قبيحا فبطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما للقبيح آخر يكون قبيحا
(قوله) على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لا بطلان قول من يقول القبيح ملل بالذات حيث قال
فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته (قوله) والشرط لا يمنع أن يكون عدميا) كما هو المشهور وان كان
الشرط العدمي عند المصنف كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول (قوله) فلا وجود له
لثريتها (الح) الظاهر من كلام المصنف ان ضميره راجع الى القبيح والمضى وان قام بالمجموع القبيح فلا تحقق للقبيح في
الحل لعدم وجوده موصوفه فلزم الخلف ولا يرده ان يلزم من عدمية القبيح عدم انصاف المجموع به لجواز الانصاف
بالمعاني العدمية لان الكلام يبنى على ان القبيح صفة نبوية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد
المعوم وقد مر نظيره (قوله) وأما الآمدي فانه قال (الح) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ما له ان يتكرر كون
الكذب مقتضى مجموع الكلام وانه باطل إجماعا وبادهة ولتأمل أن يقول ما له ان يتكرر كون كذب المجموع سببا

بصفة مقتضية لاسم ثبوتي لأن مقتضى له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم
والثاني باطل أيضا لأن مقتضى القبح في الظاهر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه
بكل حرف والا كان كل حرف خيرا وهو محال (فلنا هو) أي القبح (من صفاته النفسية)
لا من صفاته المنوية (فلا يستدعي صفة) يكون هو مطلقا بها (كما هو مذهب بعضهم)
القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها وهذا الجواب إنما يتجه
على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح
ذاتيا أي مستندا إلى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى ينتج وقوعه صفة لاسم
عدي بل واز أن يقتضي ذات الشيء انصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انصافا كهنا عنه (أو يقوم)
القبيح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه فبعضه لكونه جزء خبير كاذب أو) يقوم
القبيح (بالجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبيح به (الراجع
كونه) أي كون الفعل (يحيى ليس نفس ذاته) ولا جزءا منها (لإطلاقه دون بل زائد)
عليها (وأنه موجود لأنه يقتضي اللاحق القائم بالعدم فيلزم) حينئذ (قيام المسمى) الذي
هو القبح (بالمسمى) الذي هو الفعل (فلنا قد سبق الكلام على مقدمته) فإلى قبيح المسمى
لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع القبيحين إنما يستحيل في الصديق دون الوجود وأيضا
لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان

لصحة بناءه على أن القبح صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالجموع كالإيجي) (قوله) فلنا هو من صفاته النفسية (هذا
الجواب عن يقول تبع الأشياء فلنا هو من يقول هو صفاته الجوابه ملبس أي) (قوله) فلا يستدعي صفة) حتى يقال
أنها كونه كاذبا فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خيرا فظهر أن الجواب به على تقرير المصنف أيضا كما
زعم الشارح أنه إنما يتجه على تقرير الآمدي (قوله) بشرط انضمام الآخر إليه) فإن قلت عند ما وجد الأول لانضمام
وعند ما وجد الآخر الأول ليعقب قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم إليه الآخر فإن قلت الكلام في قبح الكل
ككيف يقوم بكل حرف بالشروط المذكورة قلت قبح الكل جملة قضايات الأجزاء فلما وجد الموصوف على مقتضى
وجد المقتضى كذلك (قوله) وأيضا لا نسلم امتناع الخ) وأيضا ما فيه حرف الثاني لا يلزم من قيامه بالعدم أن يكون سلبا
عنه بل واز أن يكون مفهومه كليا صادق على أفراد بعضها وجودي وبعضها عدي كاللا يمكن الصادق على الواجب
والممتنع وأيضا لا نسلم إمكان تعقل ذات الفعل بالكنه وأما التعقل بالوجه فلا يجدي فإن قلت لم يقتض البرهيل
بأنه يقتضي أن لا يعقب الفعل بالمحسن الشرعي للزوم قيام المرض بالمرض قلت لأن الحسن والقبح إذا لم يكونا
لذات الفعل أو لمقتضى صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين بل بكونان مجردا اعتبارا الشرعي
فلا يلزم قيام المرض بالمرض بخلاف ما إذا كانا لذاته أو لمقتضى فاهما حيث لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين

والحدوث) فان هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جارٍ فيهما مع
كونهما اعتباريين (الخامس) علة القبح جاصرة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله (فلولا أن
ما يقتضي بوجه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك) (ولزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية
بالمعوم) لأن مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتياً لم تقدم المسلول
على علته لأن قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلة اما ذات الفعل وصفته وليس شئ
منهما حاصل قبله (فلنا) لا نسلم ان القبح أو علة حاصل قبل الفعل بل (بحكم العقل بأضافته
بالقبح) وبما يقتضيه (إذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والأقدام عليه لا إضافته
بالقبح أو بما يقتضيه على أن القدماء منهم زعموا ان القدرات ثابتة متفردة في الازل فيصح
عندهم انصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمتزلة في المسئلة طريقتان حقيقتان وطريقا الزايمان
أما الحقيقتان فأحدهما ان الناس طرا يجوزون قبح الظلم والكذب الضار والتبليث وقتل الانبياء
غير حق) وكذا يجوزون بحسن الدليل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من أنواع
الابذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن
لا يتدين بدين أصلاً) كالبراهمة (ولا بالعرف اذا لفر يختلف بالام) على حسب اختلافهم
(وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك)
أى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (يعني للثلاثة والمنافرة أو صفة
الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى للتنازع فيه
ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدء ذلك الجزم المشترك

بالفعل سواء اعتبرهما اعتباراً ولا فيلزم قيام المرض بالمرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق
التفتازاني في شرح الأصول ان الحسن الشرعي عند الصديق قد يمرض ولا مرض وعلق بالفعل لاصفة فلا يضر فيه
(قوله) الخامس علة القبح الخ) فيصحت لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسانية فلا يبل حينئذ حتى يقال ان
علة حاصله قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعوم جائز فالاولى أن يقال القبح حاصل قبل
الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم اما قسام الصفة الحقيقة أعني القبح بالمعوم أو تقدم الشئ على نفسه (قوله)
فيصح عندهم انصافها بالصفات الثبوتية (الصحيح عندهم انصاف المعوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون المعوم
داخلاً في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحصل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه يقتضي اللاحق
المعوم فيه وكذا وجود علة ولا يتبدل انصافه لقوله على أن القدماء الخ) (قوله) أن الناس طرا الخ) المتصاري
القائلون بالتبليث يستثنى من هذا العام (قوله) ومن لا يتدين بدين أصلاً) جزم من لا يتدين بقبح قبل الانبياء

(وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوي فيه الصدق والكذب فانه
يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك
(وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على اتقاذه مال الى اتقاذه قطعا)
واستغرق في ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كافى للنفذ فلا أوجبنوا
وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أو دفع ضرر) بل ربما يتضرر فيه
بسبب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الاتقاذه حسنا في نفسه (والجواب اما حديث
اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم و) كون (الكذب منافرا)
لها (ولا يلزم من فرض الاستواء تحفته) فاختاره الصدق للملائمة تلك المصلحة لا لكونه
حسنا في نفسه (وأما حديث الاتقاذه فانه لانه الجندية وذلك يحول في الطبيعة وسببه
انه يتصور مثله في حق نفسه) أي يعود اثره على الهلاك (فيستحسن فعل للنفذله اذا
قدوره فيجبره ذلك الى استحصائه من نفسه حق التبر وأما) لطريقان (الاثاميان فأحدهما
لو حسن من الله كل شيء) كما اتقاء مذهبكم من القبح اغذوا لاجل النبي الذي لا يتصور
في أطفاله تعالى (الحسن) أي لم ينتج (منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل
بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي) بالمعجزة (كاذبا ولا يمكن) حينئذ (تمييز النبي عن
المتنبي) فلا ثبت الاحكام الشرعية وتبقى قائمة البتة (وانه باطل اجماما ولحسن منه) ايضا
(خاتم المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الدهوس باب النبوة (والجواب ان مدرك امتناع
الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبجه) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبجه أن لا يعلم امتناعه منه
اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة
المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم
العادية التي ليست نقاضها متممة فتحن نجم بصدق من ظهرت للمعجزة على يده مع ان

بطريق ان يقول لو وجدني لقيج قبله (قول لم يمتنع منه الكذب الخ) انفسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى
أن معنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لثم الاثم أيضا ولان الحسن بمعنى عدم
التي مسلم عند المعجزة أيضا (قول لانه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام الخ) الجواب والسؤال سنيان على
أن التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان أراد بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب
يستعان من قوله ودلالة المعجزة عادية (قول ودلالة المعجزة عادية) حقا في التفتيح جواب آخر قائل

كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي (وثانيها الاجماع على تليل الاحكام) الشرعية
 (بالمصالح والمفاسد) ولو تزعم الحسن والتبجح على ورود الشرع كما زعمتم لا متبجح تليل
 الاحكام بها (وفي منه سد باب التباس وتعلل أكثر الوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون
 به فلنا اعتناء العقل الى للمصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر) من ان الصلحة
 والمفسدة واجبة الى ملائمة الفرض ومتانفرته ولا نزاع في انه عقل ثم رعايته تعالى في احكامه
 مصالح المباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم
 (وقد يجنب بزوم الخاف الانبياء) ويجزم من اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والتبجح
 شرهين (وقد مر في باب النظر) من الموقف الاول (• تفرع • اذا ثبت ان الحاكم
 بالحين والتبجح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لاحكم) من الاحكام الحسنة وما يتسمى
 اليها (لافعال بل بالشرع) وأما المتعذر فقالوا ما يدرك جهة حسنة أو قبيحة بالعقل (من
 الافعال التي ليست اضطرارية) ينقسم الى الانقسام الحسنة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
 فواجب أو فعله غرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فتندوب أو تركه فمكروه والا
 أي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح وأما لا يدرك جهته بالعقل
 لا في حسنة ولا في قبيحة (فلا يحكم فيه) بل الشرع (بحكم خاص تقتضي في فعل فعمل)
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (وأما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الاعمال (تقيل بالخطر
 والإباحة والتوقف • دليل الخطر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل
 الشرع (فيحرم كافي الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وأيضا حرمة
 التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (• دليل الإباحة وجهان • أحدهما انه تصرف
 لا ينسر المالك فيباح كالاستغلال بحداد الغير والالتباس من ناره والنظر في مرامه والجواب

(قوله وما ينبغي اليها) أي من الثواب والعقاب (قوله في فعل فعل) الظاهر ان فعل الثاني تأكيدي لا دلالي ويحصل
 حذف المضاف أو الماعطف أي دون فعل أو فعل (قوله وأما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه انه اذا لوحظ
 خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه وأما اذا لوحظ بهذا العنوان أهني
 يكون بها لا يدرك بالعقل جهة حسناتها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبإيجله لا شك في
 اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبحه اذا لوحظ بضمومه فتوقف
 حكمه ويدرك جهته واحدة نعم اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في
 النار مع التوقف في المعين منها وهذا التصريح بانه قد عذر ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالخطر

أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه (أي في الأصل) (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل
 إنما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة النرض والمصلحة (• وثانيها أنه تعالى خلق المبدوخلق
 الشهوة فيه وخلق المتفنع به) من آثار الطعومة وغيرها (فالطبيعة تقتضي أباحتها) أي
 أباحة الانتفاع والأكان حقه فيها (وكيف يدرك تحريره بالعقل وما هو الاكن يقترب غرفة
 من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه للمهلك أرى العقل يحكم بمنع اكرام الاكرمين منه وتكليفه
 النرض للهلاك كلا • والجواب ربما خلقه ليدبر) عنه ومنع هواه وشهوته (فيثاب) على
 ذلك وهذه منفعة جليلة (أو) خلقه (لنرض آخر لانه • وأما التوقف فيفسر تارة بعدم
 الحكم ومرجعه الاباحة إذ مالا منع فباح الا أن يشترط) في الاباحة (الاذن فيرجع الى
 كونه) حكما (شرعا) لا عقليا ولا ناه فيه وإنما نجه هذا اشتراط اذن الشارع لا اذن العقل
 وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم (و)
 يفسر (تارة بعدم العلم) أي هناك حظر أو أباحة لكننا لا نعلمه (وهذا أمثل) من التفسير
 الاول للشمول على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لانتراض
 الادلة) إذ قد نين بطلانها (بل لعدم الدليل) على أحد هذين الحكمين بينه

﴿ للقصد السادس ﴾

اعلم ان الامة قد اجتمعت (اجامامركبا) على ان الله لا يفضل القبيح ولا يترك الواجب
 فلا شامة من جهة انه لا يبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل يبيح ولا ترك
 واجب (واما المتفرقة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف
 في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسئلة للتعدي) اعني قاعدة التجيز والتضييق (اذا
 لاحاكم قبض القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جملة حاكما بالحسن والقبح

أو الاباحة تأمل (قوله من بحر لا ينزف) أي لا ينقص من زلف السرداب أي ذهب ماؤها (قوله لنرض آخر)
 هذا على تقدير ان يكون أفعال الله تعالى معلقة بالاعراض (قوله أي هناك حظر أو أباحة لكننا لا نعلمه) (يعني لا
 ذكره الحق المتنازاع في التلويح عن أن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله أم لا بل لا نعلم قطعا ان الله
 تعالى في كل فعل حكما ام لا بل نعم أو بدمه (قوله على أن الله تعالى لا يفضل القبيح) فان قيل الكفر والظلم والماصي
 كلها قبيح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس ببيع فهو موجد القبيح لا فاعله فان قيل
 فلا يضل الحسن أيضا لا لا حكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء
 في أفعاله فكأن حسنة لكونها مشقة للروح والثناء عند الله تعالى وأما اذا كتفى في الحسن بعدم استحقاق النعم

قال ببيع بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطالنا حكمه وبيننا) فيما
 تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويضل ما يشاء لا وجوب عليه كالا وجوب عنه ولا
 استيفاء منه (و) اما (المنزلة) فلهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء على أصلهم أمورا) فذكرها
 هنا ونطلبها بوجوده مخصوصة بها وان كان ابطال أصلها كافيا في ابطالها (الاول اللطف
 وفروقه بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينتهي الى
 حد الاجلاء (كمية الانباء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس ممها اقرب الى الطاعة وابعد
 عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكن به في وجوب اللطف (ينتهض بأمور
 لانهم فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي
 عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متفقيين لكان لطفنا وأنهم لا توجبونه) على
 الله تعالى (بل نجزم بصدقه) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التي أوجبوها
 (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به ببيع وهو ممتنع
 عليه تعالى واذا كان تركه ممتنا كان الايمان به واجبا (ولان التكليف اما لانرض وهو
 حيث وانه لجد ببيع) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لنرض انما عند الله تعالى
 وهو منزله اولي البعد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضاراه
 هو باطل اجماعا) وبيع من الجواد الكريم (واما فقه وهو المطلوب) لان اتصال ذلك
 للنفع واجب لئلا يلزم نقض النرض (فيقال لهم الطاعة) التي كلف بها لاتكافي للثم السابقة
 لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد ولانها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك
 عليه مما لا يحصره غير يك اغلته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه (واستحقاقه اياه
 (وأما التكليف فنختار انه لانرض) ولا استعالة فيه كما سيجي من قرب (أو) هو (لضر
 قوم) كالكارين (ونفع آخرين) كالؤمنين (كما هو الواقع اوليس ذلك على سبيل الوجوب)
 بل هو فضل على الابراء وعدل بالنسبة الى الفقار (الثالث) من تلك الامور (المقابل على

في حكم الله تعالى فالامر اظهر (قوله) أوجبوا عليه تعالى) فسر والوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل
 و بما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بأنه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى
 الثاني بان له تعالى في كل ترك مصالح لانهم فلا يعقل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الاعلم التمكن من الترتب هو
 ينافي الاختيار تأمل (قوله) وانه مشقة بلا حظ) لك أن تقول انه مشقة لكن لا يجوز أن يجعل به عوض دينوي

للمصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين الطبع والماضي (وهو يبيح كما في الشاهد اذا كان له حدائق مطيع وحاص) (وفيه) أى في تركه أيضا (أذن للعصاة في للمصية واغراء لهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القيلغ فلو لم يجزم المكاتب بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل يجوز ترك العقاب لكان ذلك أذنا من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو فيصح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالمقتل) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي (وحدث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجوز مرجوح ضئيف جدا) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجوز تركه تجوزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابه التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الا صلح للبعد في الدنيا فيقال) لهم (الا صلح للكافر النكير للعدب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصليح له فلا يكون الا صلح واجبا عليه تعالى . (حكاية) شرفة (تنحى بالقلم على هذه القاعدة) لقائلة بوجوب الا صلح على الله سبحانه وتعالى . (قال الاشعري لانتاذه أبي على الجبائي ماقول في ثلاثة عاش أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المصية ومات أحدهم صغيرا فقال بئاب الأول بالجنة وبئاب الثاني بالنار والثالث لا يئاب ولا يئاب قال) الاشعري (فان قال الثالث يارب لو مرتني فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها أخى المؤمن (قال) الجبائي (يقول الرب

كما قال أبو هاشم وأنتابعه في الام (قوله تنحى بالقلم) أى يقبل يقال انحى عليه بالسوط أى أقبل به عليه والمعنى انها تقبله باقبال وتوجه تام فهو بالغ من القلق (قوله) والثالث لا يئاب ولا يعاقب (وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة الثالثين بان أطفال المشركين تخدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا نواب لهم اذا التواب عندهم منفعة دأمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاکرام والتقدير الأخير منتف في حقهم ثم دخلوهم الجنة بلا نواب لا يئابي كونها دار نواب لان معناه ان التواب لا يكون الا فيها لان كل من دخلها يئاب (قوله) يارب لو مرتني الخ (لو هذه للمعنى وهي عند بعض الصفاة قسم برأسها للاحتجاج الى الجواب ولكن تقديره لى الجواب منصوب كما فيا نحن فيه وقيل هي لى الشرطية التي أشرت معنى التنى وقيل هي لى المصدرية آيئت عن فعل التنى والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالتواب اذا الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لوقال الجبائي

كنت أعلم أنك لو مرت تسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنني
صغيراً لئلا اذنب فلا أدخل النار كما أخت أخي فبهت (الجبائي (عترك الاشعري مذهبه
الى للمذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ماخالف فيه)
الاشعري (للمتعة) ثم اشتغل بهم ثم عوادم وتشديد مباني الحق بدون الله وحسن توفيقه
(الخامس) من تلك الامور (الموض عن الا لام) فاتهم (قالوا الا لم ان وقع جزاء لما
صدر عن العبد من سيئة) كالم الحلد (لم يجب على الله عوضه والا) أي وان لم يقع جزاء
(فان كان الايلام من الله وجب الموض) عليه (فان كان من مكافاة آخر فان كان له حسنات
أخذ من حسناته وأعطى الجني عليه عوضاً لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على
الله اما صرف اللوم عن ايلامه أو توقيفه من عنده بما يوازي ايلامه) أي لا ينقص عن
ايلامه فهو احتراز عما دونه لا مما فوقه (ولم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب
الموض للعرف عندهم انه تقع مستحق خال عن التعظيم والجلال (اختلافات) وكيكة
(شامدة فساد) أي فساد الاصل • (الاول قال طائفة) كابي هاشم وأتباعه (جازان
يكون الموض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالذلاف والجبائي وكثير من
متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كاثواب) وذلك لان انقطاعه
وجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع

التعريف بالاحداث ليس واجب بل الواجب اقدار ما يمكن به العبد من الطاعة لئلا عن الا لزام (قوله فان كان
الايلام من الله تعالى الخ) يدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والسي بقرينة قصبه وفيه بحث لانه
يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجسم من القراء اللهم الآن يفرق بين مريض المكلف وغيره وقد
يجب بان الحلد خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفة الانصاف فلهذا تكون بيانه الموض من
من عنده تعالى (قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كأنهم لا يجوزون أن يؤثمن سيئات الجني عليه ويحصل على
الجاني على ما ورد في الاحاديث فلهذا نظرنا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة غثى راي لا يؤخذ احد
بذنب غيره ولا يتناول هذا وزر ايلامه المعلوم (قوله فهو احتراز عما دونه لا مما فوقه) لما يسي من انهم عزموا
بان الموض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا (قوله مستحق خال عن التعظيم والجلال) احتراز بالمستحق عن
التعظيم المتفضل به لكونه غير مستحق وبالحالي عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق
الموض باياله عوضاً بخلاف الثواب فانه يجب أن يشارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بأنه ثواب له
كذافي الجبر ويشرحه (قوله ويتسلسل) قيل انه لا يجوز ان يعموض عن ألم الانقطاع في الآخرة اللهم الآن
أن يقال عدم وجوب كون بعض الموض في الآخرة ومعدى الفريق الاول جواز كون كله في الدنيا فافان كان

(الثاني هل تدوم اللفة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع) أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط الموضع بالذنوب كما يحبط الثواب) أولا فن قال بالاحباط نعمك بأنه لو لاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم الموضع وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقتل به ذهب إلى أن عوض أهل النار باعقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا تألم باعطاع التخفيف (الرابع هل يجوز إبطال ما يرسل عوضا للألم ابتداء بلا سبق ألم أم لا) يجوز * (الخامس هل يجوز هل يؤلم لموضع أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به) على طريق التفضل (غائلا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم لموضع عوضا زائدا ليكون لطفاله ولنيره إذ يصير ذلك) الأيلام (عبارة له تزجره عن القبيح) يعني أن المأمنين من جواز التفضل بمثل ما يرسل محض الاختلاف فجوز بعضهم الأيلام المبرر عن التوبيخ واعتبر آخرون أن يكون مع التوبيخ شيء آخر وهو أن يكون لطفاله لاجرا له ولنيره وقيد الموضع بأثره لا لهم صرحوا بأن الموضع من الله يجب أن يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بعمل ذلك الألم لاجل ذلك

عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعام (قوله ورد بجواز إلح) وأما عوض تألم قطع الموضع غير عمل النزاع فإن النزاع في غيره كما صرح به في التصريح (قوله وهو أصل الاختلاف الأول) فالأولى بتقديمه عليه (قوله في كل وقت من أوقات الآخرة إلح) المفسر المذكور من القائلين بوجوب كون الموضع في الآخرة ووجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لأن منع المسحق عن المسحق ولو في أول أوقات الآخرة فيجب عندهم قتال (قوله كيلا تألم باعطاع التخفيف) فإن قلت يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا تألم قلت دوام الموضع غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقى فيه بحيث وهو أنه لا يحد في التألم باعطاع التخفيف إذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استعماله في البار الآخرة لأن ما له دوام الموضع ولا محذوره فيها والظاهر من السياق أن منعهم ظهور التخفيف لم لتلاصق لهم السرور يحصلون التخفيف فيجوز نعيم الموضع أعني التخفيف وعقاب الفسق تقدير (قوله غائلا للحكمة) لأن الابتداء بالموضع جائز توسط الألم عبث والآخرون قالوا إذا وسط الألم يكون الموضع غير مشوب بالنية فيكون النداء على أن المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف الجوز في وقوع الأيلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن بوجه بجواز الأيلام بمجرد التوبيخ أو مع كونه عبارة ولنيره كاختلاف المأمنين صرح به الأبري (قوله تزجره عن القبيح) فإن قلت الزجر عند ما كان الألم في مقابلة توبيخ ولا يجب الموضع جتنده كما هم الألم لأن يقال يكفي في الزجر ترتيب الألم على السيئة ترتب ظاهر بأوان لم يكن في مقابله نفس الأمر قلت لا نسلم أنه يجب في الزجر وجوب كون الألم في مقابلة السيئة نعم ردان الموضع إذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتصل ذلك الألم لأجله لم يحصل الزجر اللهم إلا أن يقال ينزير بالألم لعدم الشعور

الموضع هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا لآلام
لمجرد التمييز كالجبائي وبني الهذيل وقدما المتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط
التمييز واعتبار الغير بذلك الآلام وكونها العاطفا في زجرها وعن غوايته وذهب عباد
الضميري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تمييز وذهب أبو هاشم الى أن الآلام
لا تمنح لمجرد التمييز مع القدرة على التفضل بمثل الموضع الا اذا علم الله أنه لا ينفعه الا
بجهة التمييز فليكن بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب * (السامع اليه هم هل تعوض عما
يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتار بها من أمثالها التي لا تقاس مثلها أو لا تدوس
وان عوضت فهل ذلك) التمييز في الدنيا أو في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة)
أو في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخاف فيها عقل تقبل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع
هذه اختلافاتهم (على ان منهم من أنكر حقوق الالم البهائم والعبيان مكابرة وهربا من
الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

* المقصد السابع *

تكليف ما لا يطاق جائز عندنا دائما قدما أمنا في المقصد السادس (من انه لا يجب
عليه شيء ولا يوجب منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا مقتب لحكمه ومنه الامثلة
اتبعه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الامعي تقط المصاحف والزمن للشئ الى اقصي
البلاد وعيده الطيران الى السماء عد سفيها وبيع ذلك في بداية القول وكان كاسر الجملاد
الذي لا شك في كونه سفيها) واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها ان يمنع القسمل لعلم الله
بعدم وقوعه (أو) تعلق ارادته أو اخباره (بعدمه) فان مثله لا تعلق به القدرة الحادثة لان
القدرة (الحادثة مع الفعل) لا قبله (ولا تعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على

بالموضع (قوله وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الياء المتناقضة تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه
على ان الضميري منسوب الى ضمير تصغير ضمير وهو قرين بمن قرى الشام كذا في المغرب (قوله فليكن بالتأمل في
مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الآلام
بمجرد التمييز واتفاق المجوزين على عدم جوازها الا بشرط التمييز واعتبار الغير بذلك الآلام والمفهوم
من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا أن يجعل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على
جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله ولا يوجب منه شيء) ومن هذا تكليف تحصل الحاصل (قوله لا مقتب
لحكمه) أي ارادته وحقيقته الذي يقتب الشئ بالابطال (قوله لأن القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض

حدة تتعلق به خال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا ولا يمكن المامى
 بكفره وفسقه مكلفا) بالاثبات وترك الكبار بل لا يكون تارك للمأمور به عاصيا أصلا
 وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (واقصاها أن يمتنع لنفس منهومه بجمع الضدين
 وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو يختلف فيه (فنا من
 قال لو لم يتصور) المنتفع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره) امتناع (حاله) الى
 غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا)
 أى ثابتا لاثبات الطالب لثبوت شئ لابد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق
 به طلبه ثم يطلبه (وهو) أى التصور على وجه الوقوع والاثبات (منتفها) أى في المنتفع
 لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي
 انقضاءه وتصور الشئ على خلاف ماقضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل لشيء آخر كن
 يتصور أوبئة ليست بزوج فانه لا يكون متصور للارادة قطعا بل المنتفع لذاته (انما يتصور)
 على أحد وجهين (اما متبايعا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق أو اجتماع الضدين أو
 بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين
 الضدين وذلك) أى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه
 (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولامستلزم له صرح ابن سينا) أى بأن تصوره كذلك
 كما قلناه عنه في باب العلم (ولله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له) كما
 اشرنا اليه هناك أيضا (و) لاه (مراد من قال المستحيل لا يعلم) أى لا يعلم من حيث ذاته
 وماهيته (المرتبة الوسطى) من مراتب مالا يطلق (أن لا يتعلق به القدره الحادثة عادة
 سواء امتنع تلقاها به لالنفس مفهومه) بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به (بخلق الأجسام)
 فان القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلا (أم لا) بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن

عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل بل لا يتعلق الفعل بعلم الله تعالى
 بعدم وقوعه ولا ارادته لذلك واختياره اياه تدخل ولزم أن يكون كل مكلف به بالاطلاق سواء علم الله تعالى
 وقوعه أو علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قابل به لان مرادهم بالقدرة في
 هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة
 الحادثة لا يتعلق به في زمان من الأزمان أى ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لأن القدرة
 مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جلا وتغلف المراد عن الارادة

يكون من نوع أو صنف لا تنطبق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء هذا) أي التكليف
بإلا يطلق عادة (نجوزة) نحن (وإن لم يقع بالاستقراء) لقوله تعالى لا يملك الله نفسها الا
وسمها ونعمته المعزلة (لكونه قبيحا عندهم) وبه (أي بما ذكرناه من التفصيل) ونحري
المتنازع فيه (يعلم ان كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ماقلوه في إيمان أبي لهب) وكونه مأمورا
بالجمع بين المتناقضين (نصب الدليل في غير محل النزاع) اذ لم يجوزوه أحد ولتأمل أن يقول
ما ذكره من أن جواز التكليف بالمعتق لذاته فرع تصوره وان بمقامنا قاله او قوع تصوره
بشعر بأن هؤلاء يجوزونه

﴿ المقصد الثامن ﴾

في أن أفعال الله تعالى ليست معلقة بالأغراض اليه ذهب الاشاعرة (وقالوا لا يجوز
تدليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والمثل الثابتة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء
وطوائف الالميين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تدليلها وقالت الفقهاء
لا يجب ذلك لكن أفعالها تابعة لمصالح المبادئ فضلا واحسانا (لنا) في إثبات مذهبنا (بعد
ما بينا من أنه لا يجب عليه) تعالى (شيء) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معلقا بفرض (ولا
يقبح منه شيء) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالسكينة وذلك يطل مذهب
للمعتزلة (وجهان) يطلان للذهبيين مما أعني وحب التعليل ووقوعه فضلا (أحدهما لو كان
فعله تعالى لفرض) من تحصيل مصلحة أو دفع فساد (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتعصيل

أو انقلاب أخباره كذا يقال (قوله) ولتأمل أن يقول ما ذكره الخ (يرد عليه ان هذا الاعتراض انما توجه على
ما حل هو كلام المصنف عليهم من ان المراد بما قالوا في إيمان أبي لهب انه مكلف بأن يؤمن بجملة ما أتى به النبي عليه
السلام ومن جهته انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين وأما اذا حل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم
عدم إيمانه وأخبر به ومع هذا كلفه بالإيمان فيكون تكليفا بما لا يطلق فصع قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لأنه
من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده (قوله) ليست معلقة بالأغراض (فان قلت اتفق الفريقان على ترتيب
المصالح على أفعال الله تعالى فالنزع في انها سامة بالفرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث ثانوي لا كلالى قلت
الفرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للبإيمان تعالى وسبب الاقدام على فعله
أم لا ولا شك انه بحث ثانوي (قوله) جهابذة الحكماء (جمع جهابذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر
(قوله) مستكملا بتعصيل ذلك الفرض (قيل القائل أن يقول ان أردتم باستكمال الفرض حصول صفة كمال
له بسبب الفعل فلانما استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته وبمحصله بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق
المحج لاجله وان أردتم به غير ذلك فيتموهما على يد كمال المصنف هذا المنع اعقاد على ما في جواب المعتزلة حيث

ذلك الفرض لانه لا يصلح فرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عنده) وذلك لان ما استوي وجوده وعدمه بالنظر الى القابل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان فرضا وجب أن يكون بوجوده أصلح للفاعل واليق به من علمه (وهو معنى الكمال) فاذا كان يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قبل الانسليم للملازمة لان الفرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلا يلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لفرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لفرض يفعل لفرض نفسه) بل ذلك في حقه تعالى عال تعالىه عن التفرد والانتفاع فتبين أن يكون غرضه راجعا الى عبادته وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك (فلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الاثرام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له (والا) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا (لم يصلح أن يكون فرضا له) لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تليل أفعاله تعالى بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا نعيم ضروري وثانيهما) أي ثاني الوجوهين (ان فرض الفعل) أمر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبوسطه) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله (اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما يشاء) فيما سلف (فلا يكون شي من الكائنات) والحوادث

قالوا كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالفرض المجدي يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تزويه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في نعت الرتبة والفرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا مثلا (قوله) لما مر من العلم الضروري بذلك (رد يمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير) (قوله) كيف ندعى وجوب تليل أفعاله تعالى الخ (لا يجني أن قول الفقهاء يمكن أفعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما لجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار ردوا عليهم أيضا لكن لما يذ كر قول الفقهاء في المتن بين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصمه الشارح بنى الوجوب (قوله) ولا نفع فيه لهم ولا نعيم) يمكن أن يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وأيضا المؤمنون يتنعمون بخلود أعدائهم في النار يحصل تنقي صدورهم (قوله) كيننا فيما سلف (فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز أن لا يكون الفرض منها على أن توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كوقوف وجود العرض

(الافلاله) صادراً عنه بتأثير مدونه فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضاً لفعل آخر) لم يدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الايه ليصلح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) حاصلًا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر إذ لا يدخل شيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأمرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم بحث فلا يتصور تبلييل في أفعاله أصلاً (وأيضاً) إذا علت أفعاله بالأغراض (فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والاتسالت الأغراض إلى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لأنه خلاف ما فرض (وإذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض) إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه متبراً بالذات بل يكفيه التناثر الاعتباري (احتجوا) أي الممنزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي من الغرض عبث وأنه يبيع) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالماً بقبضه واستثنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يمود إلى غيره فنياً للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه) من الأعمال (فهو أول المسئلة للتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنونه وتمبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نعماً (وإن أردتم) بالعبث) أمراً آخر

على وجود الجوهر (قوله) لم يدخل في وجوده الخ) إذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوصل للفعل إلى تحصيله عبثاً فإن من قدر على أن يبيع متاعاً في بلد نفسه بعشرة فذهب إلى بلدة بعيدة ليبيعه بتلك العشرة كان عبثاً (قوله) وأيضاً إذا علت أفعاله تعالى بالأغراض لا يفتي أن هذا الكلام يدل على انهوجه ثالث وقد نص المصنف على أن المذكور وجوهان ويمكن أن يقال هذا الوجه بقيد سلب العموم أي سلب أن جميع أفعاله تعالى معلقة بالأغراض فيفيد إبطال مذهب النحصر الذي هو الإيجاب الكلي ولا يفيدي إثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الأولين فلم يذكر في إثبات المذهبين الاوجهان وقد أشار الشارح إلى هذا التوجيه بضم قوله في إثبات مذهبنا إلى قول المصنف لنا وجهان (قوله) والاتسالت الأغراض إلى مالا نهاية له) فيه أنه لم لا يجوز أن يفعل شيئاً في اليوم لفعل آخر في الندو يفعل في الندو يفعل بالتأنيد القدر إلى آخر ومثله غير مستحيل كافي بنعيم الجنان والدليل أنما يتيم إذا استمر وجود الشيء وجود ما هو لأجله وبالجملة هذا الدليل إمامي لموجب كون الغرض فضلاً آخر حادثاً متعاقباً للعقل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون أمراً متعدياً قاطماً (قوله) بل يكفيه التناثر الاعتباري هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الآن يكون وجوده الذهني عليه لوجوده الخارجي ولا غفوف فيه وفيه نظر إذ يلزم منه أن يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومتربباً

فلا بد لكم أولا (من تصويره) أي تصوير ذلك الامر الآخر حتى فهمه وتصوره
 (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) أي يانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوده من الفرض
 (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه) أي استحالة الفعل المنصف بذلك المفهوم الآخر
 (على الله سبحانه وتعالى) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العيب ما كان
 خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصلح لا تحصى
 واجمة الى غلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقامه وعلا مقتضية لتأليته فلا
 تكون أغراضا له ولا علا غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع
 لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن التوائد وما ورد
 من الظواهر الدالة على تمليل أفعاله تعالى فهو محمول على التاية والنفعة دون النقص والعلة
 التائية (تذيق) اذا قبل لهم) أتم فداوجبتم الفرض في أفعاله تعالى (فما الفرض من هذه
 التكاليف الشاقة التي لا تنفع فيها فله لتأليه عنه ولا لعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الفرض
 فيها) عائد الى العباد وهو (تصريض العبد للتوابع) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فان
 التوابع تعظيم) أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) أي التعظيم المذكور (بدون
 استحقاق سابق فيج) عقلا. ألا يرى ان السلطان اذا أمر بربا وأعطاه من المال ما لا يدخل
 تحت المحصر لم يستمتع منه أصلا بل عد جودا وفضلا وغانا للفقير وتبعية له عن ساحة
 الموان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما أيام وأمر خدمه
 بتقبيل أمانه استمتع منه ذلك وذمه المقلاء ونسبوه الى وكالة القفل وقلة الدراية فافقه
 سبحانه لما أراد أن يعطي عباده دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته
 للفرين ولم يحسن أن يفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال

عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات (قوله) لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقموذا
 بالقد الاول ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل ككاهنة مودبة بالقصد
 الاول لاستغاثته الذي (قوله) بدون استحقاق سابق فيج) قالوا ولا لعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء
 بما كانوا يعملون ونظائره وانت خير بل الاستحقاق بمعنى رتب التوابع والعقاب على الاعمال بما لا نزاع فيه
 وأما ما يجب كون ذلك الترتيب حقا لا زام يجب بدم تاركه كما زعمه ومنوع ولا دليل في الكتاب عليه (قوله) ولم
 يحسن أن يفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح الفصل بالتوابع ابتداء لم يندفع بالتكليف
 اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعمه طرفة عين الى ما وعده الله تعالى من التوابع بفضل وجوده آن

لم لا نسلم ان التفضل بالتواب ليس (بل لا يوجب هناك أصلاً ولو سلم بوجه فغنا يوجب من يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحمي من النعم في الدنيا) وأنت خير بأن المستوجب عندهم هو التفضل بالتعظيم للموعد دون النعم كما صورناه لكنه سدد لمنع فلا يجدي دفعه (وان سلم بوجه) من الله تعالى أيضاً فيمكن التعريض له (أي للتواب) بدون هذه اللشاق (المظيمة) اذ ليس التواب على قدر اللشقة (وعوضاً) مساوياً لما (الارى ان في التلغظ بكلمة الشهادة من التواب ما ليس في كثير من العبادات الشائهة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المنعقدة لأنجاء نبي) من ظالم يريد اهلا كه (أو عميد قاعدة خبر أو دفع شر هام) إذ يستحق بهذه الكلمة من التواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت أشق منها (وما بروي) من (انما فضل العبادات أخزها) أي أشقها (فذلك عند التساوي في الصالح) فلا بد في أن يكون الاخف الاسهل أكثر ثواباً اذا كان أكثر مصلحة واعظم فائدة واذا أمكن التعريض لذلك كود بدون تلك اللشاق كان التكليف بها عارياً عن التعرض (ثم انه) أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للتواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لو لا التكليف لم يستعقبا (ومن أين لكم أن ذلك) التعريض للتواب (أكثر من هذا) أي التعريض للعذاب بل تقول ان الثاني أكثر من الاول لان الثبوت للكفرة والفسقة واذا لم تكن للثبوت أكثر من الضرر لم تصلح تلك للثبوت لان تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الاشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهه باقطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

الآري أن الامر اذا أمر الزبال بأن يزل بقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيراً من المال وأجله غابة الاجال قتل له ولو قام بين يديه معظما له وسكر مالياً وأمر خنثيه بتقبيل أنامله يذم عند العقلاء أمناً (قوله) كالصلاة والصيام هذا يدل على أن كلمة الشهادة أفضل منها وفي بحث اذا تظاهر ان الصلاة أفضل منها لاشياءها عليها وعلى غيرها وسد كر عام الكلام فيه في التواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان يبعث وسبعون شعبة الحديث قبل التلغظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها لأن فيه ترك دين اعتاده وانفراهم يدلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة نعم تغفله بعد الاسلام أهول لكن لبقاء الشيء حكم ابتدئه وأنت خير بأن في الصلاة أيضاً بل في كل عمل شرعي يقتل به الكافر من حيث انه ملقى من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلغظ الكافر (قوله) معارض بما فيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بأن التعريض للتواب مع التمكن من اكساب السعادة لا يتهى المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما (قوله) فبطل ما ذكرتموه من عرض التكليف) قال في شرح المقاصد الحق

﴿ المرصد السابع في أسماء الله تعالى ﴾ وبه تنبغي مباحث الالهيّات (وفيه مقاصد)
 ﴿ التمسد الأول ﴾ الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه لشيء ولا شك
 أنه أي تخصيص الاسم شيء (مغاير له) أي للاسم كاتشبهه بالبدية (و) أيضا (التسمية
 فعل الواضح وأنه منقضى) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم
 إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت إليه المصنف
 (وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك ما قل في أنه
 ليس النزاع في لفظه ف رضى أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره) فإن هذا مما
 لا يشبهه على أحد (بل) النزاع (في) ندلول الاسم هو القات من حيث هي أم (هو
 الذات) باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينفي عنه ذلك قال الشيخ (أبو الحسن الأشعري
) قد يكون الاسم (أي ندلوله) عين المسمى (أي ذاته من حيث هي) نحو قلّه اسم
 علم لذات من غير اعتباره معني فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته
 إلى غيره ولا شك أنها أي تلك النسبة (غيره) وقد يكون لاهو ولا غيره كالعليم والقدير
 مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته (ومن مذهبه أنها) أي الصفة الحقيقية القائمة
 بذاته (لاهو ولا غيره كما مر) فكذلك الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
 قال الأمدى اتفق العقلاء على التباينة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن
 التسمية هي نفس الأقوال الدالة وإن الاسم هو نفس للدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب
 ابن قوزك وغيره إلى أن كل اسم فول لمسمى يعنيه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى

فمثل بعض الأفعال بأشعرية الأحكام بالحكم والمبالغ بظاهر كتاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما
 أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون الآية ومن أجل ذلك كتبنا
 على بني إسرائيل ألا تلهوا قضي زبدها وطرازوجنا كلها لكيلا تكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان
 القياس حجة الاعتدال فيهم لا يعتد بهم وأما من ذهب إلى أن لا يتناول من أفعال الله تعالى عن غرض فعل بحيث
 (قوله) وأيضا التسمية فعل الواضح لأنها تخصيص الاسم معنى وقدير أدها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم
 (قوله) ولم يلتفت إليه المصنف) لأنه لا يصح بحسب القلة واحدات اصطلاح جديدة بلا ضرورة بملاوجه (قوله)
 ولا شك أنها) أي تلك النسبة غيره بحيث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على أن المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي
 وقديسق أنه من أقسام الموجودات النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هي ولا ما يشغل عليها غير بالمعنى
 الاصطلاحي (قوله) فكذلك الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه
 إن مفهوم العلم قلت بله العلم لذات الواجب تعالى اللهم الآن يراد الذات المطلقة أو يقال فيه غلبة (قوله) فذهب

وكذا قولك عالم وشائق فانه يدل على الرب للوصوف بكونه عالما وشائقا وقال بعضهم من
الاسماء ماهو عين كالوجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق فان للمسمى ذاته والاسم هو
نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان للمسمى ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية وواقعهم على ذلك
بعض للتأخر من أصحابنا وذهب الاستاذ أبو نصر بن أيوب الى أن لفظ الاسم مشترك
بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويزعم المقصود بحسب القرآن ولا يخفى عليك
ان النزاع على قول أبي نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم
عين التسمية بالمعنى للذكر لا بمعنى فصل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين
للمسمى وكلا الاستعماليين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبع
اسم ربك وتبارك اسم ربك أي منبأه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليك * لكن هذا بحث
لنؤي الفائدة فيه جهنا وقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا ان الاسم هو اسم المسمى وعن
للمعتزلة انه التسمية وعن النزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفها متغايرة قطعا والناس قد
طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع

ابن فورك الخ يجوز مع قيام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابق للفظان أرادوا بالمسمى
ما وضع الاسم بلا زائدة فوجه اطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر وان أرادوا به ما يطلق عليه الاسم أعنى
الذات كما يدل عليه قول شارح فانه يدل على الذات الخ فرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا وهو الاتحاد المعتبر
في الجمل والبعض الذين خالفوا أرادوا بالمسمى المعنى الثاني وأخذوا المدلول أعم من المطابق واعتبروا في أسماء
المعاني المعاني المقصودة فزعموا أن مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الأمور العامة
من أن صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يتمتع انفكا كها عن موصوفها
وأما الشيخ الأشعري فقد أراد بالاسم مدلوله المطابق وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم المعنى عين الذات
التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق وغيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلاحاجة الى ما ذكره شارح
المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهناه بكلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة نصر بهم بأن الاسم
نفس الثاني مثلا لان ثبت تصريح الشيخ أيضا به (قوله كالوجود) مبنى على ان الوجود عين الذات
(قوله هو التسمية) وأنه غير المسمى لا يخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الآن يصطلى على ذلك
فيكون النزاع اسم لفظيا (قوله بالمعنى المذكور) أي القول الدال (قوله أي سماء) لان التسبيح والتسليم
بما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد بينه ذلك بأنه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقص كذلك يجب تنظيم
الالفاظ الموضوع لها وتنزيهها عن الرفق وسوء الأدب وقيل الاسم في الآيتين مقسم وكذا في قوله الى المحول

ذلك لفظ بأزائه فنقول الاسم قد يكون غير للمسمى فان لفظ الجدار منارة لحقيقة
الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المسمى المبرد عن الزمان ومن
جمله الالتقاط لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فأمجد ههنا الاسم والمسمى قال
فهذا ما عندي في هذه المسئلة

﴿ المقصد الثاني في أقسام الاسم ﴾

اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء (اما أن يؤخذ من الذات) بأن يكون للمسمى به
ذات الشيء من حيث هو (أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من القبطل) الصادر
عنه فهذه هي أقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ
من الذات قريع تعلقا وقد تكلفنا فيه) فن ذهب الى جواز تعلق ذاته بجوز أن يكون له
اسم بأزائه حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعلقا لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته
لان وضع الاسم لمعنى فرع تعلقه وسيلة الى تقييده فاذا لم يمكن أن يعقل وبهم فلا يتصور
بأزائه وفيه بحث لان اختلاف في تعلق كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز
أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ووضع الاسم لمخصوصيته ويقصد تقييدها باعتبار
مالا يكتمها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان
لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير امتياز يعني فيه (وأما المأخوذ من الجاهل) كالجم
الانسان مثلا (فحال عليه) تعالى (لما بينا) من ان الوجوب لله في بقاء التركيب) فلا
يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (وأما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل
في مفهوم الاسم (فبما) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالدائم (وقد
يكون اضافيا) كالماجد يعني العالي يكون سلبيا) كالقدوس (وأما المأخوذ من الفعل فبما) في
حقه تعالى أيضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (أقسامه البسيطة وقد تتركب شيئا
وأكثر وتسمى أمثلا فيما يتبعه من المقصد

ثم اسم السلام عليك (قوله) فيكون لفظ الاسم اجماله (لكن لا باعتبار موصوه لأن الوضع للمسمى
للاجزئيات بل باعتبار ان اسم كاحدة في المعنى والمناوذة بالكتابة والجزئية لا تضر العينية في هذا البحث ما لم
يتضمن معنى زائدا كالخلق والعلم (قوله) اذ يجوز أن يعقل الخ) وانما يجب يجوز أن يكون الواضع هو الله
تعالى كما هو مذهب الأشعرية لانه تعالى لا يشك في الواضع للمسمى ولا يبعد ان كان تعبه الاعتبار ايضا في وضع الاسم

﴿ المقصد الثالث ﴾

تسميته تعالى بالاسماء توفيقية أي بتوفيق اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في
اسماؤه الا اعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال
فذهب للمنزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية
جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي أو لم يرد
وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت قد
تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم
يجز أن يطلق عليه لفظ البارف لان المرفة قدراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
لفظه فهم فرض التكلم من كلامه وذلك مشرب بساعة الجهل ولا لفظ الباطل لان العقل
علم ماثم من الادماء على ما لا يبنى مأخوذ من العقل وانما تصور هذا المعنى فيمن
يدعوه تعالى الى ما لا يبنى ولا لفظ القطن لان القطانة سرعة ادراك ما يراد فهمه عليه علي
السامع فتكون مسبوبة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من
التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال
لا بد مع نفي ذلك ايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب
الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط اجترأ) مما يوم
باطلا لمعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغ ادراكه
لا بد من الاستناد الى اذن للشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما

(قول أي بتوفيق اطلاقها على الاذن فيه) فان قلت من الأوصاف ما يتمتع بالحلافة عليه تعالى مع ورود الشرع
بها كالكلام والمستزئ وتطازها قلت أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يتخلو من نوع تعظيم ورياسة أدب (قول وقال القاضي
أبو بكر الخ) حجة قياس لوازم الأسماء على مرادها وأعرض عليه امام الحرمين بأن القياس انما يعتبر في
العمليات دون الاسماء والمغات وأجيب بأن التسمية عمل اللسان (قول ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بأنه
قد ورد في حديث المصالح انه عليه السلام قال ان قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما قلناه
عن شرح المقاصد جوابه (قول وذهب الشيخ واتباعه الخ) ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهو أن بعض
الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في أسماءه تعالى يبنى
أن لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الاطلاق شائع اللهم الا أن يقال هذا في المعنى صفة جرت على غير

قد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة ليس فيها تسعين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بنبرها اما في القرآن فكالقولي والتصير والتألف والقاهر والتقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالنام والتقديم والوزر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعتنا وتعدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتعدادا وعلا وإيمانا وإيمانا بحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طعنا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (قيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروى عن أبي حنيفة والثالثي وأبي سايان

من حلى ١٤ المسمى واجب وجوده كافي حين الوضوء فليس من محل النزاع فليأمل (قوله) مائة الا واحدا) تأكيده لقوله تسعة وتسعين قيل وفاليتدفع توهم ان العبارة تسعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتأنيب واخذة على تأويل الاسم بالكلمة (قوله) اذ قد ورد التوقيف بنبرها (الح) فان قلت اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسعة والتسعين فأنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري وسلم قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في نوع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان أسماء الله تعالى يجوز أن يتفاوت فضيلتها فتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما بما يعاينها يجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يتحصن بمنزلة الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك هو مشهورة والاسم الاعظم يتحصن بمعرفة ولي وأولي وهي سبب كرامات عظيمة ان عرفه قلت بحقل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المحدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير بالاضافة الى الاسماء التي يتحصن بمعرفة الانبياء والأولياء ويحصل الدخول لكتبتهم لا يعرفه بينه الأولى وينشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الأسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الاعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع اسماء والتخلق بأخلاقه ويجوز ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما كان ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم اغفرنا (قوله) وأما في الحديث (الح) اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بتأنيب خبر الواحد قيل يجوز لأنه من باب العمل وقيل لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفي في الاذن ما لم يكن في السوق أمر آخر يمتنع والا يلزم أن لا يكون كثير من الأسماء مأذونة للاعتراف بما في شرح المشرق من أنه لا يلزم من قول عائشة ترضى الله تعالى عنها ان التفريق بحسب الفرق صعبة أن يقال ليرفق لأنه ذكر على وجه الاخبار (قوله) فكالحنان) هو بالتسديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنان لمن لدنا (قوله) وهو أحد قولي الخليل وسيبويه) وسبكي ابن

الخطابي والنزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الميمزة لتقام وادغم اللام وهو من له) يفتح اللام أى عبد وهو المراد بقوله (إذا تعبد وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحمية وصرحهما صفة إضافية) هي كونه معبودا للخلاقي وغتارا للمقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فطرية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلت علما مشرعا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة النديم والنديم (أى مرید الانعام) على الخلق فرجعهما صفة الارادة (وقيل بمعنى جلال النعم ودقتها فالرجع حينئذ صفة فطرية (ملك) أى (يز) من يشاء (وبذل) من يشاء (ولا يذل) أى يتمتع اذلاله (فرجعه صفة فطرية وسلبية (وقيل) معناه (النعم القدرة نصفه القدرة) مرجهه (انحدوس) أى (البرأ عن المايب (وقيل) هو (الذي لا يدركه الاوهام والابصار نصفه سلبية) على الوجهين (السلام) أى (ذو السلافة عن الثغاف) مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية (وقيل) معناه (منه وبه السلامة) أى هو المعطى للسلافة في المبدأ والمعاد (فطرية (وقيل) يعلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم (فصفة كلامية للمؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في بليتهم عنه (أما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية أو مطلق للمميز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدةانية (فطرية

جنى ان سيور مؤرقة في منامه قيل ما ضل الله تعالى بك قال خيرا وذكركم امتعاجه قيل له لم تزل ذلك فقال لتقول ان اسم الله اعرف المعارف (قوله) وأصله الاله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيمن المحكى وهو الظاهر من كلام السراج ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل الاله متكررا وقد ذهب الى كل فرقة (قوله) من الوله) فانه على كلا الوجهين فقال معنى بمقول لكن على الثاني أصله ولا يبدل الواو هاء كما قالوا في وساد ساد (قوله) للاشتهار) قيل لا بد في أن يشعر البعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في السكتي والانتساب (قوله) الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فيعضهم اعتبر الابلية باعتبار الكمية كما قيل يلحن الدنيا ورحم الآخرة لان رحمة الدنيا نعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تخص المؤمنين وعضهم لاحظ الابلية باعتبار الكيفية فعمل الرحمن على النعم بالنعم الآخرة ولائها كلها أجسام وأما النعم الدنيوية فغفيرة بالتسبيلها وقيل الرحمن أبلغ لان الفعل يكون للمعاني الجلية وهو مردود بالنعم والمرضى ثم الرحمن من المعاني العلية يستعمل في غير الله تعالى ولهذا اقدم على الرحيم وقول بنى خيفة لميل الكذاب ونحن البهامة

وقيل) معناه (للمؤمن لمبادءه) للمؤمنين (من الفزع الاكبر اما بقوله) واما جاده (الامن)
والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (أو باخباره) ايام بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية (المؤمن) أى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الى صفة العلم
(و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) بمعنى المؤمنين (الامين
أى الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه (العزيز قيل)
معناه (لا أب له ولا أم وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام
أو الذى لا يخالف أو الذى لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى والمعنى
الاول مشتق عن عز الشئ يمز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام
في البلد اذا تندر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يذهب من أراد وقيل عليه
نواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب أو الالة (وقيل التقادر والعزة والقدرة)
والغلبة (ومنه للثمن من عزيز) أى من قدروا غلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح)
أى المصالح الامور الثلاثة فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) أى أصلحه (وقيل)
من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا أكرهه (أى يجبر
خلقه) ويحملهم (على ما يريد) فرجه على العنين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال
فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار) ومنه نخلة
جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن أن تنال اعلاها فرجه الى صفة اضافية مع سلبية
(وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يبر عن هذا المعنى بأنه اذا لا يتنجى مالا يكون ولا
ياتيه على ما لم يكن فرجه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن ابن
عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (أى انتعت عنه صفات نقص) فرجه صفة سلبية
(وقيل) أى انتعت عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى
الصفات السلبية والثبوتية مما (المتكبر قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم) وقال الفراء
رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى الكل يرى حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية
صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله وان كانت
كاذبة كان التكبر باطلا والتكبر مبطلا (الخلق الباري معناها واحد) أى المختص باختراع

تنت وتعد (قوله لا يرام) أى لا ينال من رام به بمعنى برح (قوله) وقيل عليه نواب العاملين) كاسم جملة

الاشياء (المصور المختص بأحداث الصور) المختلفة (والتركيب) المتعاونة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال التزالي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من المدم الى الوجود محتاج اولا الى التقدير وثانيا الى اليجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم يزيه النقاش قاله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وباري من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المحترقات أحسن ترتيب ويزينها كل زين (القفار) أي (الربد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من لففر بمعنى الستر (القفار غالب لا يئلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير الداء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر المسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والتقدير يرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم ونيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهي الحديدة المائدة من جراح الغابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المسلمات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المزمع معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزل) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجهه (وقيل) الحكم (هو الصحيح عليه وقوله وقوله) فيرجع الى هذه الصفات (المعدل لا يتبع منه ما يقبل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يملكون ولا يحسبون (وقيل العالم بالغفيات) فلي الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فضمة فعلية (وقيل الخبير) فضة كلامية (العليم لا يسجل المقاب) لامصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قد صرح) معناه في تفسير الجبار (القنور كالقفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فان جزء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه

انه (يبت علي القليل) من الطاعة (الكثير) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية
 (وقيل) معناه (الشيء) علي من اطاعه فيكون صفة كلامية (علي الكبير) ها (كالتكبر
 في المعنى) (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم
 (وقيل من لا يشغل شئ عن شئ) فرجعه صفة سلبية (وقيل بقي صور الاشياء) فصفة فعلية من
 الحفظ الذي يضاد التضييع (للقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع علي التقديرين الي
 القدر (وقيل) معناه (الشهيد هو العالم بالثائب والحاضر) كما سيأتي في تفسيره فيرجع الي العلم
 وقيل المتقدر فيرجع الي القدرة (الحسيب الكافي يخلق ما يكنى المباد) في مصالحهم ومهامهم فهو
 صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحببني أي اعطاني حتى قلت حبي (وقيل الحاسب بأخباره
 المكلفين بما فعلوا) من خبر وشرف فيرجع الي صفة كلامية (الجليل كالتكبر) وقيل هو المتصف
 بصفة الجلال والجلال (الكريم ذو الجود وقيل المتقدر على الجود) ومرجعها الفعل والقدرة
 (وقيل) معناه (علي الرتبة ومنه كرائم المواشي) لثنائسها فيرجع الي صفة اضافية (وقيل يغفر
 القنوب الرقيب كالحفيظ) وقال النزالي هو أخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء
 بحيث لا ينفل عنه أصلاً ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة فهو ما لوصفه المتنوع عن ذلك الشيء
 لما تقدم عليه فكانه يرجع الي العلم والحفظ ولكن باعتبار الازوم وبالإضافة الي ممنوع عنه محروم
 عن تناول (الحبيب بحبيب الادمية الواسع) هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعنه
 جميع الملوامات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغل شأن من شأن (الحكيم العليم) ذو الحكمة
 وهي العلم بالاشياء علي ما هي عليه والانيان بالافعال علي ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى الحكم
 من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود المودود) من الود وهو المحبة
 (كالهلوب والركوب) بمعنى الهلوب والركوب (وقيل) معناه (الواد كالصبور بمعنى
 الصابر) أي يود ثنائه علي المطيع وتوايه له الجيد الجميل افعاله وقيل الكثير فضله وقيل
 لا يشارك فيا له من اوصاف المدح الباعث المبدء للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالثائب
 والحاضر الحق) معناه (المدل وقيل الواجب لذاته) أي لا يشترقي وجوده الي غيره (وقيل)
 معناه (الحق أي الصادق) في القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق)

العزيز بمعنى المنز كالتعظيم بمعنى الخبر (قوله) وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام قيل ينبغي أن يصل
 صفات الجلال والجلال علي صفة القهر والطف حتى يكون مغاير الحق المتكبر والافان أي يدهبها الصفة السلبية

وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عبادهم وكلاوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه
 (التقوى القادر على كل أمر التين) قال الامدى منتهى في النهاية في القدرة يعني ان قدرته
 لا تنتهي وفي غزارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيحا والا
 ظهر أن يراد أن المثانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغبابة وذلك اذا كانت غير متناهية
 الولي الحافظ للولاية) أي النصرة فتمناه الناصر (وقيل هو بمعنى المنولى للأمر والقائم
 به الحميد الممدود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل النبي عن عدد كل ممدود) فيرجع
 الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن محصوره أي لن تقطيعه لمبدئي المنفصل بابتداء
 النعم المبدئي الخلق) بعد هلاكه (الحبي خالق الحياة المبيت خالق الموت الحبي ظاهر)
 مما مر (تقوم الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأمرها فهو صفة
 ضمنية (الواجد النني) أي الذي لا يفترقه صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماحد المالى)
 المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر
 تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يتمتع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفاته
 كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويترك بينهما فيقال هو احدي الذات أي لا تركيب
 فيه واوحد في الصفات لا يشارك له فيها (العمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة
 اضافية (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يستغزوه ولا تعلقه أفعال العصاة فتكون صفة
 سلبية (وقيل المالى الدوحة وقيل المدعو المسؤل) الذي يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة
 اضافية (وقيل العمد مالا جوف له) أي المصمت قد له مبدلة من التاء وحاصله في التركيب وقول
 الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الاول (المقدم المؤخر) يقدم من يشاء
 ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال) أي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء ولبد كل
 شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر للمعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية
 (وقيل الطالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره (الباطن المحتجب عن الحواس)
 بحيث لا ندركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالمالى)
 مع نوع من الباطنة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضل على عبادهم اذا تابوا
 اليه من العاصي) (المتنم المعائب لمن عصاه النعم المالحى) للسينات وللزلزل لا تارها من
 صفات الاعمال (الرووف للرميد للتخفيف) على الميسد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي

مخلوقاته كإشياء (ذوالجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من أقسط أى عدل وقسط أى جاز (الجامع أى للخصوم يوم القضاء) التنى لاختصاصه الى شئ التنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضارة النافع منه الضرر والنفعة (النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم (الهادى يخلق الهدى) في قلوب المؤمنين (البديع أى المبدع) فانه الذي فطر الخلق بلا احتذاء مثال وويل يديم في نفسه لا مثل له (الباقى لا آخر له الراوى الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور العظيم وقد مر فهذه هي الاسماء الحسنى) الواردة في الرواية المشهورة (نسأل الله يركننا أن يفتح علينا أبواب الخير ويفرلنا) (ذوبنا (وبرحمنا) بكنهه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) الجواد الكريم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار قربنا لهما على طلابها فتبيناهما فيه ومن أراد الاستقصاء في ذلك فليبه بالاسماء المألفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

﴿ الموقف السادس في السمعيات ﴾

أي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كاللماذ وأسابيب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمصيبة (وفيه براصد) أربعة ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها واواحد منها في الامامة وليست من المقائد الاضحية كإبراهيم وآلينا أيضا ﴿ المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في معنى النبي ﴾

وهو لفظ منقول في العرف عن معناه (النوى) الى معنى عرفي اما للنبي القنوى (قيل هو النبي) واشتاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهجوز لكنه يتخفف ويدغم وهذا للمنى حاصل

والنبوة كقيل في تفسيرها لکن لقول الشارح وقيل الخ فائدة تأمل ﴿ قوله قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل) قيل التفاوت باعتبار المعنى القنوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذوالجلال هو صاحب الجلال والتفاوت والقرب غير عني ﴿ قوله يتوقف عليها السمع) أي توقفا قريبا فخصر بامكان الالهيات ﴿ قوله أو تتوقف هي على السمع) أي بالاتفاق فخصر مثل السمع والبصر والكلام فانه علة عند البعض ﴿ قوله فهد عند أهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الاظهرى النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه مستقلا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قسم النبوة وان كان قول الله تعالى قد اناهم البست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن دافعه بالتعلق الحادث وانت خير بلن تفسير النبي بما ذكره يبنى أن ينشأ على حدوث الانفاط اذا

لمن اشتهر بهذا الاسم (لأنبائه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال نبي فلان اذا ارفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لملوا شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وأما) مسماه (في العرف فهو عند أهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المذاهب (من قال له الله تعالى بمن اصطفاه من عباده (أرسلتك) الى قوم كذا والى الناس جميعا (أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبتك وبثهم (ولا يشترط فيه) أي في الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في المحلوات والانتقاعات (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بلى الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بشيئة فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي ذهب اليه أهل الحق (بناء على القول بالتأويل المختار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي النبي (من اجتمع فيه) خواص ثلاث (يتنازها عن غيره (أحداها) أي إحدى الامور المختصة به (أن يكون له اطلاع على الغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لأن النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها من المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجردات) العالية والنفوس الساجدة (للمنتهضة بصور ما يحدث في هذا العالم) المنصرى الكائن القاسم لكونها

فمنها حدوث التعلق أو قدمه أيضا مع حدوث التعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فمما سبق بما تواتر من الأنباء وهل هذا الا دور مرجع قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف التي لا يتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور (قولهم نوع خفاء كما لا يخفى) لان المطلوب ان المختص بمجرد المشقة والآية بما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد انظر لما روي ان أبا جهل قال زاحنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كعري رهان قالوا منابى بن كعب بن عبد الله لا نرضى به الا ان يأتي بنا وحي كآتيه فنزلت الآية للرد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وأنما هي بمنازل نفسانية يختص بها من يشاء من عباده فيصير رسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا الاستانم الاجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء أمسكه وان استند المحل وقد يقال اذا شاورك أحد قلت له أنت تعلم ما تنفع استعملته بسبب العرف فتعويض أمره الى شئيته وفيه ما فيه (قولهم المنتهضة بصور ما يحدث الخ) قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

مبادي له قد تصل (النفس الناطقة بها) أي تلك المبررات اتصالاً معنويًا وتجذب إليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيها) من صور الحوادث (فتحكيها) أي يرسم فيها من تلك الصور ما لا تستدعي لارتسامه فيها كرامة مجاذبي بها امرأة أخرى فيها قوش فينكس منها إلى الأولى ما يقابلها (ويؤيده) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة (ما ترى النفوس) أي رؤية النفوس البشرية (وما هي عليها من التفاوت) في ادراك المبادئ العقلية (في طرفي الزيادة والنقصان) تفاوتًا (متصاعدة إلى النفوس القدسية) التي ندرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يمرض لها غلط (ومتنازلة إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولًا وكيف) يستنكر ذلك الإطلاع في حق النبي (وقد يوجد) ذلك (فمن قلت شواغله لرياضة) بأنواع المجاهدات (أو مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (أو نوم) ينقطع به احساسه الظاهرة فإن هؤلاء قد يطلعون على منيات ويخبرون عنها كما يشهد به السامع والتجارب بحيث لا يبق فيه شبهة للمنفذين (قلنا) ما ذكرتهم (مردود) بوجوده (إذا الإطلاع على جميع المنيات لا يجب للنبي اتفاقًا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الأنبياء ولو كنت أعلم النيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء (والبيض) أي الإطلاع على البيض (لا يختص به) أي بالنبي (كما اقررت به) حيث جوزتموه للمراضين والمرضى والنايمين فلا يتميز به النبي عن غيره (ثم) تقول (أحالة ذلك) أي الإطلاع المختص بالنبي (على اختلاف النفوس) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التناق والتوجه إلى جناب القدس وللأعلى (وتجودها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات واستناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات (و) تقول أيضًا (بأنق المقتدمات) من الاتصال بالمبادئ العالية بملء الجنسية وانتقائها بما فيها من صور الحوادث

(قوله حيث جوزتموه للمراضين إلخ) قد يجاب عنه بأن لم أن يقولوا كونه بمرض ونوم ورياضة يختص به على أنه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة إضافية (قوله مع اتحادها بالنوع مشكل إلخ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى الشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز استناد الاختلاف إلى أحوال البدن بطريق جرى العادة ثم مذهبهم الإيجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير استناد الاختلاف إليها كما يهمل من كلامه والجواب أن شخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المآل استناد الاختلاف إلى أحوال البدن ثم إن الاختلاف بطريق جرى العادة يتنافى الشرطية التي كلالنا

كما في المرايا المتعكبة (خطاية) لا تغد الا ظنا ضعيفا (وثانيا) أي تأتي تلك الامور المختصة
بالنبي (ان يظهر منه الافعال الخارقة للمادة لكونه حيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته
اقياد بدنه نفسه) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولا
يستنكر) ذلك الاقياد (لان النفوس الانسانية) ليست منطبعة في الابدان (وهي تصوراتها
مؤثرة في المواد) البدنية (كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب) هذا نشر على ترتيب الالف (و) كما تشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة
البرص بتصور السقوط وان كان مشاه في غيرها) أي في المواضع السائلة (أقل غرضنا) واذا
كانت ارادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبدن اقوى
نفس النبي) بحيث تقاد له الهوى المنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراتها (حتى تحدث
بأرادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن
فاسدة) وبالجملة تصرف نفسه في المنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبة
لما جبهه أشد وأقوى بمجرد الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة (وكيف)
يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة المعجبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة
والاخلاص) على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحه (قلنا هذا) الذي ذكرتم من
كون تصورات النفس وادائها مؤثرة في الابدان (بناء على تأثير النفوس في الاجسام)
وأحوالها وقد بينا بطلانها بما سلف من أن لا تؤثر في الوجود الا الله) سبحانه وتعالى
(والمقارنة) بين التأثيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) أي لا تدل
على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق المادة (مع أنه) أي ظهور الامور
المعجبة الخارقة للمادة (لا يختص بالنبي) كما اعترفتم به فكيف يتميز عن غيره (ونالكها أن
يري الملائكة معصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحييا) من الله اليه (ولا يستنكر
أن يحصل له في بقلته مثل ما يحصل للنائم في نومه) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام
منظوم دال على ممان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة
انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصل به في بقلته شاهد المقولات كشاهدة
المحسوسات فان القوة المتخيلة تنكس والمقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه
في الحس المشترك على نحو امتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) الانجذاب

والاتصال بعالم القدس (ملكه) أي صفة واسعة للشيء (و) حينئذ (بمحصل) له ذلك
الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بأدنى توجه) منه (فلنا هذا) الذي ذكره
لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تليس) على الناس في معتقدهم (وتستر) عن شئاته
بعبارة لا يقولون بعناها) وذلك (لأنهم لا يقولون بعلائك يرون بل الملائكة عندهم)
أما (نفوس مجردة) في ذواتها منطقة بأجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول
مجردة ذاتا وفلا وتسمى بالملا الأعلى (ولا كلام لهم بسمه لأنه من خواص الاجسام)
إذا لحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتوج كما سلف فلا يتصور كلام
حقيقي للمجرات (ومأله) أي مال مذكروه في الخاصة الثالثة (الى) تخيل مالا وجود له في
الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون مالا وجود له في الخارج (على ماصرحوا به)
وقرروا ماهو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة
الحقيقية) ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن
نيايا بافئاق) من العقلاء (فكيف) يكون نيايا من كان أسره ونبيه (من قبيل ما يرجع الى
تخيلات لا أصل لها) قطعا (أو ربما خالف) مادعا اليه (المعقول) أيضا (هذا) كما مضى
(ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (اتحادت له النفوس البشرية) المختلفة
بطوعها (مع ما جبلت عليه من الالباء) عن الاتقياد لشي نوعها (وذلك له المصمم للفتاوة
على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير) ذلك الاتقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا لقرار)
أي ثبات (الشريعة التي بها يتم التماون الضروري لنوع الانسان) وانما كانت التماون
ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل) واحد منهم (بما يحتاج اليه في معاشه من
مأكله ومشربه وملبسه) (دون مشاركة من ابتاع جنسه في الماملات) وهو أن يعمل كل
واحد لآخر مثل ما يعمل له الآخر له (واللواضات) وهي أن يعمل كل واحد صاحبه من
عمله بازاء ما يؤخذ منه من عمله لا تري انه لو افرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن
فيها (قولهم كالمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بأن خلاصه كلامهم أن النفس الانسانية اذا اتصلت بالبادي
العالية يقتل بقوة المصلحة المعقول المجردة والعوس السماوية أنشأها بصورة سبب العقل العمال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فصاعطيه بكلامهم مجموع ويكبر ذلك من قل الله تعالى وملا سكتة وفيه تخيل صورة
بل وجودكم ينهون تخيل مالا وجود له أصلا كالمرضى والمجانين

معيشتهم بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بنى نوعه حتى ينجز هذا لذلك ويطمح
 ذاك لهذا ويزرع لها ثلث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا ولذلك
 قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التناون من معاملة
 وتعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه أشار بقوله
 (ولولا شريعة يتقاد لها الخلاس والنام لا شرأبت كل نفس) أي مدبث عنقها (الى ما يريد
 غيره وطمع) أي ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر فصل) بينهم (التنازع وأدى) ذلك
 التنازع (الى التوائب والتشاجر) أي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (المخرج)
 أي القتل (والمخرج) أي الاختلاط (واختل أمور الماش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود
 الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات)
 الثلاثة به (وهدى) أي كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه) ما نوع الانسان) فان
 العناية به في الاعطاء والهداية أكثر (وهو أشرف الانواع) الحيوانية (سخر له ماعداه
 من تلك الانواع) (وهذا) أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من أعظم
 مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضار الشديدة (اقرى الطبيعة تهمل
 ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي سبب لتنظيم في الماش والمعاد فيجب ذلك في العناية
 الالهية للمقضية لا يبلغ وجوده الا تنظيم في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

﴿ المقصد الثاني ﴾

في حقيقته المعجزة وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به اظهارة

(قوله اقرى الطبيعة) الطبيعة عندهم زحود النظام الكلي صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد
 عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وان أريد بالطبيعة سببا أي العناية تأمل
 (قوله في حقيقة المعجزة) لاختفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات الجزر اسنبر لاظهاره ثم أسند مجازا الى ما هو سبب
 الجزر وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للبالغة كما في العلامة وذو كرام
 الحرمين انهم يتجاوزوا آخر بناء على الاصح من رأى الأشعري وهو ان الجزر ضد القدرة وانما يتعلق بالوجود
 حتى ان عجز الزمن عن القود لا عن القيام ووجه العوز على هذا ان المراد بالجزر عدم القدرة اذا واصل الجزر
 على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرابية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة
 فليتذكر (قوله عبارة عما قصد به الخ) اعرض على هذا التبريف بأنه صادق على الذي يظهر في يد السائر المدعى
 للنبوة وأجيب بأن المراد التمدن عند الله - سبحانه وتعالى ولا يظهر في الجواب أن يقال المتبادر من التعريف قصد

صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة (عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعى الرسالة (البحث الاول) في شرائطها وهي سبع (الشرط الاول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه) من التروك وإنما اشترط ذلك (لأن التصديق منه) أي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف) مثل ماذا قال معجزتي أن أضغ بني على رأسي وأنتم لا تقدرعون عليه (أي على وضع أيديكم علي رؤسكم) ففعل وعجزوا فانه معجز (دال على صدقه) ولولا فعل الله تمة فإن عدم خلق القدرة (فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآدمي ان المعجز ان كان عسما كما هو أصل شيخنا فالمعجز هنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا أو ما يقوم مقامه (الشرط الثاني أن يكون (المعجز) خارقا للمادة اذ لا يحايز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للمادة بل متادا كطالع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (أن لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصوده الى الهواء ومشي على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشئ) لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز (قال الآدمي هل يتصور كون للمعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس

إظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على الصبر كالابن (قوله ان كان عسما كما هو أصل شيخنا الخ) هذا المنقول من الآدمي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فليست نظيره (قوله وشرط قوم الخ) قيل هنا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للمعجز دخل بها بالكسب وجوابه ان معناه أن يكون خارقا لله تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجزة أن يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلية منه سبحانه وتعالى وحيتذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم لا يكون مكسوبا بالعباد أيضا ولا يصدق في هذا عزم قولنا بالقدرة المفضرة للعباد أصلا كالابن يؤيده أيضا ما سيذكره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق (قوله كصوده الى الهواء الخ) فانه مقدوره بأقدار الله تعالى

القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها غارقة للمادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعدى معارضته فاذ ذلك حقيقة الإعجاز الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتعدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق أنه لا) يشترط (بل يكفي قرآن الاحوال مثل أن قال له) أي ادعي النبوة (ان كنت نبيا فظهر معجزا فقل) بأن دعا الله فظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه وبإزالة منزلة التصريح بالتعدي (الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان أحبي ميتا فقل خارقا آخر) كنتق الحبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم نزله منزلة تصديق الله إياه (السادس أن لا يكون مادعا وأظهره) من المعجزة (مكتوبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (ثم لو قال معجزتي ان أحبي هذا الميت فأحياء فكذب فيه احتمال والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (خثار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يتعدى تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقبل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الأمدى لأعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خرميتا في الحال) قال القاضي (بطل الإعجاز لانه كأنه أحبي للتكذيب) فتصاومثل تكذيب الضب (والحق أنه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

(قوله وهو الاصح) لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجز النور وهو حاصل (قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي فائلا بأن نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بأن نفس القدرة معجزة قبل ويمكن بكل كلام المصنف على ان كون ذلك الله لمقدور النبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حيث في العبارة ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وأنه لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل (قوله ظاهره على يد مدعي النبوة) وفهم كرامة الأولياء معجزة لتبهم لظهوره بتدبيره التثنية أي في كلامه في دلالاتها على صدق نبينهم (قوله وهو بعد ذلك خثارا) هذا يدل على أنه لو قال معجزتي أن

أنه لا يجب تعيين المعجز (بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآدمي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في ما رخصته من المأثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الاصحاب على أنه لا بد فيها من المأثلة وقال القاضي لا حاجة إليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (الساج أن لا يكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل متاخرها) بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي مرقد ظهر علي يدي قيل لم يدل على صدقه وبطلب به) أي بالإتيان بذلك الخلق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو معجز كان كاذبا قطعا فإن قال في اظهار المعجزة (هذا المستند في كذا وكذا وقد دخلناخلوه واستمر بين أدينا من غلته الى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في المستند (و) اما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه (بناء) أي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسبطله) وإنما كان مبني على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن أخبارا به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه أنه آية صدقة ودليل عليه وسيأتي أنه لا يصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل) ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفهم الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء وآله الاشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فإنه معجزتان له مع تقدمها على الدعوى (و) ما تقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وفصل قلبه واخلال النمامة وتسليم الحجر والمدبر عليه) فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (إنما هي كرامات وظهورها على الاولياء

أحيى هذا الغيب الميت فأحياءه فطوق أنه كاذب لا يعلم به صدقه تأمل (قوله لأن المعجزة اخباره عن الغيب) لاحتمال أن قوله وقد دخلناخلوه يكون قبل ما ادعى على هذا التقدير (قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو أنه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فاذكرنا ما نؤمن لو أثبت أنه لا ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ما زوره (قوله وسيأتي أنه لا تصور) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى أنه آية صدقة والكذب في دعوى النبوة ما

جائز والا نبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم أيضا
 وحينئذ تسمى ارواحا أي تأمينا للنبوة من اروعصت للحاظ أسته والذكرون للكرامات
 جعلوها معجزات لثبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر الانبياء فيه هذا
 (وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجملي نبيا ولا يتمتع من الفادر الخنار
 أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته في حال
 صغره متقدمة على نبوته ودعواه اباها (ولا يخفى بعمده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة)
 للمقوله عنه (بنت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بهلى أن تكلم فيه شرائطها)
 وبلغ أربعين سنة ومن البين أن نبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام عما لا يقول
 به عالم (و) أما (قوله وجملي نبيا) فهو (كقول النبي عليه الصلاة والسلام كنت نبيا
 وآدم بين الماء والطين) في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي (فهذا) الذي
 مررناه انما هو (في) المعجز (المتقدم) على الدعوى (وأما المتأخر) عنها (فأما) أن يكون
 تأخره (بزمان يسير يمتد مثله فظاهر) انه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير
 فانه لا يدل عليه اصلا (واما) أن يكون تأخره (بزمان متطاوّل مثل أن يقول معجزتي أن
 يحصل كذا بعد شهر فاقبلوا على انه معجز) دال على نبوت النبوة لكن اختلفوا
 في وجه دلالة (تقبل اخباره عن النبي فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى

سيأتي هو الثاني واللازم هنا هو الاول (قوله بنت شفة) أي بكلمة يقال ما كنه بنت شفة أي بكلمة (قوله في انه
 تعبير عن المتحقق الخ) لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على وقوع
 المعجزة فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبّه به فلا يراد بالاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا
 كذلك في المشبه به أعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين
 والظاهر أن يقال في انه تعبير عن غير المتحقق في زمان ما يمد على تحققه في ذلك الزمان تنبها على القطع واليقين
 يتحقق هنا وقبل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير
 ما ذكره الشارح لكن برده انه لا يناسب تعقيد بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يراد على كل من التوجيهين
 ان سببا في الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من
 التوجيهين لا اختصاص الفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبي دل كل حال لكل أحد ثابت في العلم
 الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل ما يمد على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب
 أن يقال في معنى الحديث لكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعاقبهم العمانية لما سرد عليهم من
 الثنات المتواردة وأحكامها ونبينا عليه السلام كان في ثناته الروحية نبيا للارواح وسوطا في تعيين حمص
 كآلامه الروحية التي يحسها يظهر كآلامه الجسمية كما يرى عنه عليه السلام وأوله ما خلق الله نوري هو

لكن تخاف عنها علنا بكونه معجزا (وانما اتفق التكليف بما يمتنع حينئذ) أي لم يجب على
 الناس التصديق بنبوته وتماثلته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه)
 أي شرط التكليف بالتصديق والتألمة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود
 ما وعده به (وقيل حصوله) أي حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا)
 عن الدعوي (وقيل يصير قوله) أي اخباره (معجزا عند حصوله) أي حصول الموعود به
 (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) باعتبار صفته اعني كونه معجزا (والحق ان التأخر)
 هو (علنا بكونه معجزا) يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالنسب في
 نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى. والمتخاف عنها هو علنا بكونه معجزا لا كونه
 معجزا بطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جملة
 معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرط لا تصاف الاخبار بالانجاز
 فقد رجع الى الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبحاث الافكار في البحث
 الثاني في كيفية حصولها المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهر ما على يد من يريد
 تصديقه بمشيئته لما تلقى به مشيئته) من دعوى النبوة ممن أوصله الى الناس ليدعوا اليه
 ما ينجيهم ويسمعه في الدارين ولا يشترط لظهورها استمدادا لا يشترط في النبوة على
 ما سر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فتل أن
 يمسك عن القوت المتبادر به من الزمان بخلاف المادة وسببه انجذاب النفس (الزكية عن
 الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة
 وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (من تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى
 البذل كما نشاهده في المرضى من) ان النفس لا تشتغلها بمقاومتها لمرض من الامراض الحادة
 وتحليلها المواد الردية (تشكك) وتغتنع (عن التحليل) للواد المحدودة (فتمسك عن

المفهوم من شرح الجندي رحمه الله (قوله) لان شرط العلم بكونه معجزا فيه بحث وهو انه محال ما سر في
 بحث النظر من ان وجوب النظر على المكالم لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوده والادراك وذلك لان العلم
 بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب أن يقال لاني شرطه ان يتمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد
 وجود ما وعده به (قوله) وربما لم يكن كذلك (فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل
 الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الحارق الى ما ليس بحارق في نفسه لا يسميه خارقا فيكون الحارق في

البوت) الذي يحتاج اليه بدلا مما تحلل من هذه المواد (ما لو امسك) أي زمانا لو أمسك عنه (في) أيام (ضمنه شطره) أي نصفه بل عشره (هناك) بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاة الاعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد لطبيعة ومضغ لا قوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحية بالا نوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه الصلاة والسلام آيت عند ربي يطعنني ويسقيني (وأما القول فكالاخبار بالتيب وسببه ماسر) في المقصد الاول من الانجذاب نفسه الثقة عن الشواغل البدنية الى الملاحة السماوية وانتاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى للتخيلة والحس المشترك (وأما القمل فبأن يقل فلان في به منة غيره من تنق جبل أو شق بحر وقد تقدم) بيانه بأن نفسه لقوتها تصرف في مادة العناصر كما تصرف في اجزاء بدنه (والبحث الثالث في كيفية دلالتها) على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة القمل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وانقائه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المجزئة كذلك فان خوارق العادات كاتقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكد الجبال تقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار اليه بقوله (وهي عندنا) أي الأشاعرة (اجراء الله

الصورة المذكورة في انفس الاحبار المذكورة) (قول) كما اشير اليه بقوله عليه السلام آيت الخ) سبني على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب ببلداتها الشاغلة عنها كما قيل

وان شراب الوصل خير شراب * وكل شراب عندها كشراب

ويجعل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبل كدخاله في كرايا الخراب وجده عند هاروقا (قول) بما فيها من الصور) أي الكليّة والجزئية قالوا ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلمة والآخرو في العالم النفسى نقشين أحدهما على هيئة كلمة والآخرة على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة (قول) وليست المجزئة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشرح ومتابعيه فانه هو القائل بأن دلالة المجزئة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بأن الشرح انما يثبت الدلالة العقلية بعد القيود أعني المقارنة لدعوى النبوة والتعدي فلا شئ حيث تدّعى فان خوارق العادات الخ فتأمل (قول) وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيمن العلم بالمدلول نحو له عادي في كل الادلة حتى التعليقات عندنا لا أولى الاقتصار على قوله انظار المجزئة الخ

عاده بمخلق العلم بالصدق عتيبه (أى عقيب ظهور المعجزة) فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فلم هو انتفاؤه عادة (فلا تكون دلالاته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية) كسائر العاديات لان من قال أنا نبى ثم شق الجبل ووقفه على رؤسهم وقال ان كذبتم فوفى وقع عليكم وان صدقتم فوفى انصرف عنكم فكلما هو يتصدق به بعد عنهم واذا هو يتكذبه لوب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والمادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بعشده الجمل النفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخلت عادتك وقم من الموضع المتأدك من السرير واقعد بمكان لا تمتاده فقل كان ذلك نازلا منزلة التصديق به ربح مقال ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الثائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد لمعال أمانه بالاعراض لانه يراعى المصالح ويدبر المقاصد بخلاف الثائب اذا لبى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعي في افاذه العلم بالضرورة العادية) أى ندعي ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت الممتزلة خاق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه في حكمته (لان فيه ابهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبيح (قال الشيخ وبعض أصحابنا انه) أى خاق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) في نفسه (لان لها) أى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) أى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به تميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) أى ذلك الوجه (بينه فان دل) الـ جز الخلق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انه ك) المعجز (ما يلزمه) من دلالاته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال (وقال القادي انه ان ظهور المعجزة لزوم

(قوله فله علم مهملة) اذ العلم قيل فيه بحيث لان معاوية استعانه بحدوثه في ما يكرهه يمين حتى جعل يقول في الطباع وهو في الكاذب من الله تعالى والله لا يفعل ذلك فسرول الاسانل الصريح ثم ان كرس الكاذب صفة نقص وقبح حتى يقاومة كالوحسا محال لا يبي أن يسكر وان أسكر عمى ترتب الثواب والمدح والعقاب والنعم ليسوى اسماءهم حوزوا ظهورا لتوارق على الله لشدته ذوق المتقي على الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف ما يظنهم من انهم يجوزوا

لهم يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه

بالصدق) ليس أسرا لازما لزوما عقليا كافتراق وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو أحد الماديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انفراقها) أي انفراق الماديات (عن مجراها) المادي (جاز اخلاء للمعجز من اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذا لا عذوره فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز (ولما بدون ذلك) التجوز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محل تذييب) من الناس من أنكر امكان المعجزة (في نفسها) ومنهم من أنكر دلالتها (على صدق مدعي النبوة) ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك) في المقصد التالي لهذا المقصد (شبههم بأجوبتها)

﴿ المقصد الثالث ﴾

في امكان البعثة وحجبتها فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكل الذي تقتضيه النهاية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من أمته أنهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) أي وان لم يعلم ذلك بل هـ لم أنهم لا يؤمنون لم يجب ارسال بل (حسن) قطعا لا عذارهم (وقال أبو هاشم ينتج بخلوه) أي خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الاخالية عنه لا فائدة فيها (وجوزوه الجبائي لتقرير الواجبات النقية) فانه فائدة جليلة (و) جوزوه أيضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندوسة أولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست) وهو أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجود المختلفة (بناء) أي مبني (على أصلهم) الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقييح المقلين وما يتفرع عليها من اعتبار الفرض وجوب الاطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا (و) على تقدير صحته (لا يفرنا) في مدعانا (فاننا) انما ادعينا الامكان العام الذي يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذي يتأنيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف هـ الأولى والبالذاهلما) أي

السلام فلتأمل (قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة افتراق الماديات عن مجراها بالصدق وعدم جواز خرق العادة بها يستلزم صدق الكذب محال وكذا إعادة خلق العلم به عندنا ^{فانه هـ} ثم بصدق الكاذب وهذا التقرير يظهر انه فاعل تجسيم ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه وأمل ^{فانه هـ} اعتقاد مطابقا ^{فانه هـ} فاصار

حكم باستحالتها لذاتها (الثانية من) جوذاً ولكن (قال لا تخلو) البعثة (عن التكليف) بل واصل وزواه (وأنه) أي التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها (الثالثة من) جوذاً التكليف (و) (قال في المل كفاية) في معرفة التكالييف فلا حاجة إلى البعثة بل لفائدة فيها (الرابعة من) قال بامتناع المعجزة (لأن خرق المادة محال عقلاً ولا تصور) النبوة (دونها) أي دون المعجزة (الخامسة من) جوذاً وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة (السادسة من) سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتبيده العلم بصدقه (ومنع إمكان العلم بها) للثبوت عنها فإن العلم بمحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون (بالتواتر) وهو لا يفيده العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية (السابعة من) اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فذهب في الطوائف المنكرة لها (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) في نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوده) الاول المبعوث لا بد أن يعلم أن أمثال له أرسلتك (فبلغ في) هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لله من القاء الجن فانكم أجتمع على وجوذه (وعلى جواز القائه الكلام إلى النبي) (الثاني أن من بقي عليه) أي إلى النبي (الوحي أن كان جسمانياً وجب أن يكون مرسياً) لكل من حضر حال الاقناء وليس الأمر كذلك كما اعترقتم به (والا) أي وإن لم يكن جسمانياً بل روحانياً (كان كذلك) أي القاء الوحي بطريق التكليم (منه مستحيل) إذ لا تصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) أي بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وأنه) أي العلم بما ذكر (لا يحصل إلا بامض النظر) لأن هذا العلم ليس ضرورياً ولا من النظريات السهلة المحصول كالإيجنى (وهو) أي ذلك النظر الوصول إلى هذا العلم (مقدور بزمان) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضمفه على مراتب غير منحصرة (فلا تكلف الاستمهال) أي يجوز له أن يستعمل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) في أي زمان كان (و) حينئذ (يلزم إقام النبي وتيق البعثة عبثاً والا) أي وإن لم يحزله الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور

لا يدخل فيه للجيل حتى يقال إنه إبداعى (قوله الثالث التصديق بها الخ) فيه صحت لأن هذا الدليل لا يناسب المذهب الأول أعنى دعوى استحالة البعثة في نفسها الأيرى إلى قوله وحينئذ يلزم إقام النبي عليه السلام وبينى

مما لا يتصور وجوده (وأنه ليس عقلا) فيمتنع صدوره عن الحكم سبحانه وتعالى *
 (وجواب) الوجه (الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له
 أرسنك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومجرات يتقاصر عنها جميع المخلوقات
 وتكون مفيدة له ذلك العلم (أو يخلق علما ضروريا فيه) بأنه المرسل والقائل وهذا يعلم
 الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين
 فان قدرته لا تقصر عن شيء * (و) جواب (الثالث اما على أصلنا) في التمديل والتجوير
 (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق أنه اذا دعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المعجزة
 الخارقة للمادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب
 التابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكان الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال للريان
 المادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الإشارة بقوله (مع العلم المادى
 الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم) في التحسين والتفويض (وان صرحوا
 بخلافه منع الامهال) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص
 لهم عن ذلك الاثام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيه تفويت
 مصالحهم) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذهم عن المهلكات ويقرهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة (وما هو الا ان يقول لولده بين يديك سبع منار أو مهلك آخر فلا تسلك
 هذا الطريق) فقال (الولد) دعني اسألك الي أن اشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك
 القول من الولد (مستقبحا في نظر المعتزلة ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منه ذلك
 أليس منسوبا الى فعل ما توجه الشفقة والحنو) وبما قرروناه بتدفع الاثام عن أصلهم أيضا
 الطائفة (الثانية من قال البينة لا تخلو عن التكليف لانه فائتها) التي لا تخلو عنها وأيضا
 هي لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذي هو

المعتنق اقتدر (قوله) بهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال الخ لا يجنى ان أحد هذا المعنى من عبارة
 المصنف لا يخلو عن بعد الوجه أن يجعل قوله ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا بالإشارة الى الجواب عن الثاني
 بأن يقال حاصله انه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق سبب الدليل أو يخلق العلم الضروري
 بهما من غير لقاء كلام من شخص اذا الكلام في الاستماع الذي لا ينفى الواقع ويمكن أن يصيب عنه أيضا بان
 ليس كل جسم رؤى كالحواء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيصور أن يصيب الملقى في المخلوقات فان الكلام في

لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار في الانمال (و) ذلك لما تبيين من
(ان فعل البعد واقع بقدرته الله) اذ لا تأثير لقدرة البعد عنكم أصلا والتكليف بفعل التبر
تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من البعد (أو معلوم اللاوقوع)
منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتننا ولا قدرة على شيء منهما (والتكليف حينئذ)
أى حين اذ ثبت الجبر (فيصح) فيكون ممتننا (الثاني التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه
من التنب بالفعل) اذا أقدم عليه (أو المقاب بالتترك) اذا أحجم عنه (وهو) أى الاضرار
(بيبس) والله تعالى منزعه عنه (الثالث التكليف اما لا للنرض وهو عبث) فيصح (أو لنرض
يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزعه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع
المضار (أو الى البعد وهو اما اضرار وهو ممتنع بالاجماع أو نفع وتكليف جاب النفع والتعذيب
بعدمه بخلاف المقول) فانه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبدا لا ياد
ولا شك ان أهم مصالح ترك التعذيب (ثم انه) أى الفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين
للطغيين (معارض بما فيه من المضره العظيمة بالكفر والبدعة) ولا شك ان اضرار جماعة
لنفسه آخر من ظلم فيصح (الرابع التكليف) بإتباع الفعل (اسامع) وجود (الفعل ولا فائدة
فيه) أصلا (لوجوبه) وتبين صدوره حينئذ فيكون عبثا وجادا كذا الحال اذا كان التكليف
بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (وأما قيل) وجود (الفعل) وأنه تكليف بما لا يطاق
لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل
عند من لا يجوزوه وهو ظاهر (و) اما (من جوزوه) فانه لا يقول بوقوعه ولا ان) أي ولا
يقول بأن (كل تكليف كذلك) أى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم
وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا
عنده أيضا واذا بطلت الاتسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا (الخلاس وهو لبعض
الصوفية) من أهل الاباحه (ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية (يشغل) الباطن (عن
التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له) من الصفات (ويجوز ويمنع عليه) من الافعال
(ولا شك ان المعالجة المتوقفة من هذا الفات) وهو النظر فيما ذكر (ترى) أى تزيد
وتفضل (على ما توقع مما كلف به فكان ممتننا عقلا) وجواب الاول منسرفى مسئلة خلق
الاعمال) من ان قدرة البعد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها اما بالفعل يسمى كسبا واعتباره

يُلْزَمُ التَّكْلِيفُ بِهِ فَلَا يَكُونُ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ بِالْكَلْفَةِ (و) جواب (الثاني) أن يقال (ما في
 التكليف من المصالح الدنيوية والاخرية يرى كثيرا على اللزوم التي هي فيها) وترك
 إظهار الكثير لأجل الشر النليل مما لا يجوز * (و) جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن
 والقيح (ووجوب الفرض في أماله تعالى مع ما أجبنا به الثاني) وهو أن نقول أن التكليف
 لفرض يعود الى المبدء وهو للمنافع الدنيوية والاخرية التي تربي على مضرة التنبه بشاق الافعال
 وأما عقابه أبدا فليس لأنه لم يحصل منفعة بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة
 له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه والممارسة بمضرة الكفار والمصاة مدفوعة
 بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع) عندنا أن القدرة مع الفعل
 كاسم والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون
 كذلك ان لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر
 من أنه لا فائدة فيه حيث أنه لو جوبه فإني أتيم إذا وجب الفرض في أماله تعالى وهو باطل
 (و) جواب الرابع (عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق
 لأن التكليف (في الحال) إنما هو (بالإيقاع في ثاني الحال) لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعا
 بين الوجود والعدم) (وذلك) أي التكليف (كالاحداث) يعني أن ما أوْدَعُوهُ علينا في
 التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فيقال أحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلًا للعامل
 وأما حال عدمه فيكون جمعا بين التبيينين (وهو) أي الاحداث (بما لا شك فيه) فما هو
 جوابكم) في الاحداث (فهو جوابنا) في التكليف (و) جواب (الخامس أن ذلك) أي
 التضرر في معرفة الله وصفاته وأفعاله (أحد أغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى
 منها (وسائر التكليف معنية عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح الملائم على صفاته
 الاوقات من المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكليف) * الطائفة (الثانية من قال
 في العقل مندوحة عن البعث) اذ هو كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها (وهو البراهمة

لا تتأخر الذي فليتأمل (قوله وجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره
 من غير فرض دفع الفساد خروج عن قانون الجواب على أن ما ذكره الشارع في توجيهه يستلزم أن لا يعصى
 الكافر لأن التكليف على ما ذكره مع الفعل وإذا لم يتحقق منه الفعل أعني الايمان فلا تكليف له اللهم إلا أن يكون
 المراد مجرد دفع كلام الخصم (قوله) وذلك كالاحداث) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في

والصائبة والتناحية غيران من البراهمة من قال بذرة آدم فقط ومنهم من قال بذرة ابراهيم فقط ومن الصائبة من قال بذرة شيث وادريس فقط (و هؤلاء كلهم) احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه) من الافعال (بفعل وما حكم بقبه بترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا بفسد بفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فوائها (ولا يمارضها مجرد الاحتمال) أى احتمال المضرة بتقدير قبحه (ويترك عند عدمها للاحتياط) في دفع المضرة المتوهمه (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والتبجح (ان الشرح) المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والتبجح وللنفعة والمضرة (وبيان ما قصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لا يشكرون ان من الافعال ما لا يحكم) العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتدين الحدود) ومقاديرها (وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك) أى النبي الشارح (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائنها وخواصها مما لو أمكن معرفتها لقامه بالتجربة اني دهر طويل (يجربون فيه) أى في ذلك الدهر الطويل (من فوائدها) لعدم حصول العلم) بها بعد (ويقعون في المهالك قبل استكمالها) أى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يملكون ذلك فيلجأهم (مع ان اشتغالهم بذلك) أى بتجصيل العلم بأحوال الادوية بطريق التجربة (موجب انما بالنفس وتدخل الصناعات) الضرورية (والشغل عن المصالح المأشأ فاذا انسلخوا من الطبيب خفت المؤنة وانغموا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكانه معرفته) أى معرفة ما ذكر (غنى عن الطبيب) فكذلك الايقال في امكان معرفة التكاليف وأحوال الاقوال تأمل العقل فيها غنى عن المبعوث (كيف والذي لا يعلم ما يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يبله بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستثنى عنه كان النبي بذلك أولى (وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الي واضح يتنازع عن نوعه بما يدل على ان ما أتى به من عند ربه) تنه لهذا الكلام (فانه يدل على وجوب وجود النبي في الناية الازلية المتضمنة للنظام الابلغ • الطائفة (الربانية من قال بامتناع المعجزة) فلا يثبت النبوة أصلا (لان تجوز خرق المادة

الاحداث فتأمل (قوله) هؤلاء كلهم أحجوا الخ) لا يحنى انتقاص دليلهم ببعثة ما عتبروا ببعثته من الانبياء

سفسطة ولو جوزه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وما البحر دماً ودهناً وأني البيت رجلاً (كلا)
 (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يدغير من أدعى النبوة بأن
 يدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (ويوجد مثله) في أن اعدائه فيكون ظهور المعجزة
 على يد اللئيل (ولا يخفى ما فيه) أي في تجويز خرق المادة (من الخبط والاخلال بالتواعد)
 المتشقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات
 المنفرة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تنقضه غير
 الذي كان عليه ذلك الى غير ذلك من المفاصد التي تنافي نظام الماش والمعاد (والجواب ان
 حرق المعادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدام الذي
 تقول) نحن (به والجزم بدم وقوع بعضها) كما في الامثلة المذكورة (لا ينافي امكانها) في
 أنفسها (وذلك كما في المحسوسات فإنا نجزم بان حصول الجسم للمعين في الحيز المعين لا يتتبع
 فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يتطرق اليه شبهة (للحس)
 الشاهد به شهادة مؤثقة بها (والمادة أحد طرق العلم كالحس) فإذن أن نجزم ذلك الجزم
 بشئ من جهة المادة مع امكان تقييده في نفسه (ثم ان خرق المادة إعجازاً) لنبي (وكرامة)
 لولي (عادة مستمرة) توجد في كل عصر وان فلا يمكن للمعادل المنصف انكاره أو فلا
 يكون حينئذ خرقاً للمادة بل أمراً عادياً والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة
 وان لم يكن خارقاً للمادة * الطائفة (الخامسة) من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق
 في دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلاً منزلة
 التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه (اما المخالفة نفسه
 لسائر النفوس) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها
 ما لا يقدر عليه بعض آخر منها (أو لمزاج خاص في بدنه) هو أقوى من أمزجة اقرانه
 فيتقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية (أو لكونه ساحراً) ماهراً في
 السحر (وقد أجمعتم على حقيقته) أي على كون السحر مؤثراً في أمور غريبة كما دل عليه

المذكورين (قوله ومن انعدامها الذي يقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للاتمام لان امكانه معنى يتوقف
 على امكان الوجود والمعجزة وهذا أول المسئلة (قوله أو فلا يكون حينئذ خرقاً للمادة) قيل هذا الاحتمال مع
 كونه مخالفاً لما من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكلاً فان شئ كون وقوف الشمس في
 الأفق من آثارها خارجة عن الانصاف اللهم ان يقال هو خارق لمادة وموافق لمادة أخرى (قوله أي على كونه

الكتاب كقوله تعالى • فيقتلون منها ما يقتلون به بين المرء وزوجه والسنة كقصبة
 لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرة فقد خالف كتاب الله
 وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذا ما من عصر من عهد الصجاية الى ظهور الخلفين الا وكان
 الناس يتماوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت النفعاء في حكم الساحر فقال
 بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا
 بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا
 ذكره الآمدي (أو لطلم اختص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه
 فلا مجال لانكار الطلسمات الثرية التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاء أن يمتاز ذلك الشخص
 بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو
 في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفصلة
 وذلك انت القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية وخلقها شرائط
 مخصوصة بها يتم استداد الفاعل فمن عرف أحوال الفاعل والتاويل وقدر على الجمع بينهما
 عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصة) ببعض المركبات اذ لا شك أن المركبات
 العنصرية لها خواص تستجيب آثارا عجيبة (كالمنطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي
 تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا أرسل على اناء فيه خل لم يتزل بل ينحرف عنه حتى يسقط
 خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الانراك فجاء أن يكون ذلك
 إلتقاء الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالم بذلك النوع من

السحر مؤثر اوجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا ولا زاع في بطلانه شرعا (قوله كقصبة لبيد بن
 الاعصم مع النبي عليه السلام) روى أنه صلى الله عليه وسلم في إحدى عشرة عقدة وتروى في ثلث عشرة على
 السلام وزل المعوذتان وأحمره جبريل عليه السلام بموضع السحر فأرسل عليا كرم الله وجهه بجاء به فقرأ ما
 عليه وكان كالمقرأ آية انحلت عقدة وحده بعض الحققة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في أنه مسعود
 قلت لا لانهم أرادوا به انه يحسن بواسطة السحر وشاءه عن ذلك (قوله ومن أسكره من القدرة) قال القدرة
 المصرية ما لا حقيقة له كالمعجزة التي يسميها الخلد واخفاء وجه الحيلة واخفاء بقوله تعالى في قصة موسى
 عليه السلام يحذل اليهم من عصرهم انما أنسى أجيب ويجوز أن يكون عصرهم إلتقاء ذلك الخلد وقدره ولو سلم
 فكون أثره في تلك الصورة هو الخلد لا يدل على أن لا حقيقة له (قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل
 لا يستلزم الكفر فلا إشكال في تقابل قوله وقال آخرون الخ لقوله ويقال بمسمى يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله

التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) أي استناد المعجز (الى
 بعض الملائكة) فانها قادره على أفعال غريبة قلل مدكا اظهر مايجز عنه البشر على يد
 للنبي لينوي الناس وأما عصية الملائكة فانما تعلم يقول النبي فلا يمكن أن يتسك بها ههنا
 (أو الشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة (أو) استاذة (الى) الاتصالات
 الكوكبية (وأنظارها الحادثة من الحركات القلكية (وهو) أي مدعى النبوة (قد أحاط
 من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في ألوف من
 السنين ويستطيع أمر غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الترائب مجزا لنفسه) فلا يكون
 حينئذ دالا على صدقة (الثالث) منها (أن يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة)
 فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع أن لا يصدق به التصديق) أي سلمنا ان المعجز
 من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للدمي (اذ لا غرض واجبا) في أفعاله تعالى (و) على
 تقدير وجوبه (لا يتبين) التصديق له لكونه غرضنا من ذلك الخارق (اذ لم له) أي الغرض
 منه (غير التصديق) له (كإيهامه) أي إيهام تصديقه (ليحترضه بالاجتهاد فيثاب) بذلك
 (كإزال التشابهات) فانها بطواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك
 الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (أو) يكون ذلك الخارق
 (تصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر أو يكون أروا صالبي سيا في قيامه كالأحوال
 الظاهرة على النبي قبل مبته وكالتور الذي كان في جبين آباءه (الخامس انه لا يلزم من
 تصديق الله) إياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك مثلا (اذ
 لا يقيح عندكم منه شيء) ولا سملا لزوم الدور (السادس للتحدي) الصادر عن للدمي
 (لم يبلغ من هو قادر على المارضة) من الذين هم في بعض الاعطار (أو له) أي القادر
 على المارضة (تركها مواضعة) مع للدمي ومواطأة معه (في اعلاء كلمته من ليتل دولته حفظا)
 وافر (السابع لطهم استهانوا به أولا) وظنوا ان دعونه مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا
 بمارضته في ابتداء أمره (وخافوه آخر الشدة شوكته) وكثرة إنباهه (أو شغلهم بما يحتاجون
 اليه في قويم ميشتهم عنه) أي من للدمي ومارضته (الثامن لله عودس ولم يظهر لما ناع)
 منع المارض من اظهار ما عارض به (أو ظهر ثم أخفاه أصحابه) أي اتباع للدمي (عند
 استيلائهم) وغلبيهم على الناس الخائفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انفي بالكلية (ومع)

قيام هذه الاحتمالات) الثمانية (لا يتي لها) أى للخارق الذى سمي معجزة (دلالة على
 الصدق • الجواب الاجمالى ما قرأناه غير مرة) أى قرأناه مراراً ومن جعلها جواب
 الطائفة الرابعة (من ان التجوزات العقلية لا تنافي العلم المادى) كإني المحسوسات (و) الجواب
 (التفصيل عن الاول) أنا يتنا ان لا مؤثرة في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الانفصال
 لا للمدعى (والبحر ونحوه) ان لم يبلغ حد الانجاز) الذى هو (كفلق البحر واجيا الموتى) وابره
 الاب كره والابصر (كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لا يلبس السحرة بالمعجزة
 فلا اشكال (وان بلغ) السحر حد الانجاز (فاما) أن يكون (دون دعوى النبوة والتعدي
 فظاهر أيضاً) انه لا التباس (أو) يكون (معه) أي مع ادعاء النبوة والتعدي وحينئذ فلا
 بد من (أحد أمرين) اما (أن لا يخفقه الله على يده) أو أن يقدر غيره على ما روضه والا كان
 تصديقاً للكاذب (وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذباً (و) الجواب (عن الثاني) أن
 لا خالف الا الله) فلا يكون المعجز مستنداً الى غير (وعن الثالث) ان لم يجوز الكرامة فلا
 اشكال عليه (و) (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ أبو اسحاق لا تبلغ) العكرامة
 فظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجز وقيل لا تقع) الكرامة (على القصد) والاختيار
 حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقاً فقط (وقال القاضي فيجوز الكرامة
 اذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لان ذلك ليس من شمار الصالحين ومع ذلك يمتاز
 الكرامة عن المعجز) بأنهم دعوى الولاية دون النبوة وعلى التمايز كلها) فالفرق بينها وبين
 المعجزة ظاهرة) فلا تشبه احدهما بالآخرى (وعن الرابع) أنا لا نقول بالترض) أي لا نقول بأن
 خلق المعجزة لترض التصديق لان أنفاله تعالى عندنا غير معلة بالاعراض (بل تقول) ان
 خلقها على يد المدعى (بدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كان حرة الخجل نفيد العلم
 الضروري بمحصل الخجلة مع جواز حصولها بدونها ام على القول باستناد الجوادث الى
 التناذر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سواوى

حدوا وان لم يكن كافراً تأمل (قوله) وحينئذ فلا بد من أحد أمرين الخ) يمكن أن يقال لا ما جئنا الى منتهى الجواز ان
 أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعاً (قوله) لا تبلغ
 الكرامة درجة المعجزة) هذا ضروري بان من جهة المعجزات علم القيب واجيا الموتى وفردى مثل ذلك عن
 كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة فيهم فوقع سجدة للنبي عليه السلام مع مثله كرامة لانه اذا كانت على

يقتضي تلك الحجة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قد مر)
في مسألة الكلام من موقف الالهيّات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن
السادس اذا أتى) مدعي النبوة (بما يعلم بالضرورة انه خارق للمادة وعجز من في قطره عن
للمعارضة علم ضرورة صدقه) في دعواه (وعن السابع يعلم عادة) أي يعلم بالضرورة المادية
الوجدانية (المبادرة) بلا توان (الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر بجلب فيه التقوى على
أهل زمانه واستبائهم والحكم عليهم في أنفسهم وبالعلم و) يعلم الضرورة أيضا (عدم
الاعراض عنها) أي عن المعارضة في مثل هذا الامر (بحيث لا يتبدل له أحد) ولا يتوجه
نحو الايمان بالمعارض أصلا (والفتح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) أي وحين اذ كان
الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك
كان صرفها عنه أمرا خارقا للمادة دالا على صدق المدعى وان كان ما أتى به مقدورا لغيره
(وعن الثاني كما علم بالمادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالمادة أيضا (وجوب
اظهارها اذ به يتم التصور واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاما كن لا يوجب
احتماله في الجميع) أي في جميع الاوقات والاما كن بل هذا معلوم الانقضاء بالضرورة
المادية (فلم وقت معارضة لاستحالة مادة اخفاؤها مطلقا) من أصحاب المدعى عند استيلائهم
ومن غيرهم أيضا فان دحضت الاحتمالات كلها ونبتت الدلالة القطعية (الطائفة) (السادسة)
بين منكري البينة (من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن ان لم يشاهده لا بالتواتر ولكنه
لا يفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة أحد ان لم يشاهده معجزة وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم
(لوجوه) الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل (يجوز عليه
الكذب) اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد (الثاني ان حكم كل طبقة) من
طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم لجوز افادة
التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) أي العلم (في عدد) معين (و) أيضا (ادعاء التفرق)
بين المدعين المذكورين في افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلفرض طبقة
لا تفيد) أي لا تفيد العلم قطعا كائنين مثلا (ثم زيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد) شيء
من هذه المراتب (بالنمايان) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الافادة (الثالث لو أوجب
طريقته (قوله وعن السادس اذا أتى الخ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين في السادس وأما

التواتر العلم لا وجه خبر الواحد واللازم متف) اتفاق (بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بغير واحد يمد واحد فالواجب له) أي للعلم على تقدير حصوله انما (هو الخبر الاخير) وحده لاهو مع ما سبق لانه قد اتفقوا فقد افاد خبر الواحد العلم حيث • (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالثبوت ما بلغت (ولا سبيل الى العلم به) أي بالشروط للذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل مضابط عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فأثبت العلم به) أي بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح هو وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد) جواب (الثاني ان حصول العلم عنده) أي عند التواتر (عندنا) معاشرا الا شاعرة انما هو (يخلق الله تعالى اياه وقد يخلفه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) أي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف باوقائع والخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم في وقعة يمدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لاسم من عدد ولا يحصل لاسم آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن الثالث اما عندنا فلا (أي العلم عقيب التواتر

الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع (قولهم بيان الملازمة ان التواتر لا يمكن بيان الملازمة بل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الخمسة والتسعون الى ان يبلغ الواحد) (قولهم استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الشدة واستناع نواظهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث والاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم الصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف الخبرين كما انه يختلف بالوقائع فيبقى استواء الخبر الاول والذي بعده بالتام بل العلم به متمم والوجه الاول هو المذهب من نهاية القول والثاني هو المناسب في ايجاب التواتر للعلم مطلقا أي سواء كان في قرون أو قرن واحد قائل (قولهم عندنا معاشرا الشاعرة الخ) يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بناءه على أصل الاشاعة لما يرى من قوة العشرة على ملالة وى عليها الخمسة والاثانية (قولهم فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد) قد يقال لاشان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يتحقق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب شئته وازادته وذلك لا ينافي بكون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها وانما يخبر بأنه يمكن رجوع منع

(بمقتضى الله) فقد يختلف به اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير
 موجبا له (وأما عند الحكماء والمثولة فلان الاخبار) الصادرة عن أهل التواتر (اسباب
 متعددة) لحصول العلم لا موجهة له (وهي) أى الاسباب المتعددة (قد لا تجميع للسبب) بل
 تكون متقدمة عليه (كالجركة المحصول في المنتهى) فلاخبار السابقة مدخل في حصول
 العلم كائلا خبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يتناسب أصول الحكماء والمناسب لاحصول
 للمثولة ما ذكره قوله (ثم انما نجد من أنفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي) ذلك الظن
 (بالثاني والثالث) وهكذا الى أن ينهي (الى ما لا أقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر
 الاخير بشرط سبق أمثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خير
 الواحد للتفرد موجبا له (و) الجواب (عن الرابع) وانما ندعى العلم الضروري الحاصل
 من التواتر الواقع في نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لانا استدلل بالتواتر) والعلم بمحصول
 شرطه وضابطه (على ما اذعناه والفرق بين الامر بين ظاهر) فان حصول التواتر في نفس
 الامر مشتلا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه
 أمر لا شبهة فيه ادلا سبيلا الى العلم الضروري بالبلاد الثانية والاشخاص للامنية سوى التواتر
 وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم
 بضابطه حتى يلزم منه الدور ثم اذا استدلل على شيء يكون اخباره متواترة مشتملة على
 شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بمحصول الشرط ومن لزوم الدور
 لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لا نظري فتدبر * الطائفة (السابعة) من اعتراف
 بإمكان البينة ومنع وقوعها قالوا بقبول الشرائط (التي أتى بها مدعو الرسالة) فوجدناها مشتملة
 على ما لا يوافق العقل والحكمة فلمنعنا أنها ليست من عند الله) فلا يكون هناك بينة (وذلك)
 الذى لا يوافق العقل والحكمة (كإباحة ذبح الحيوان وإيلاسه) لمنفعة الاكل وغيره
 (و) إيجاب (تحمل الجوع والعطش في) صوم (أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح

التساوى المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر (قول ضرورى عندنا لا نظري) انما قال عندنا لان الكمي وأبا
 الحسين ذهب الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال
 عليه دأري بين السنة قوم لا يتصوروا طوهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه فذلك فهو صادق والجواب المنع
 فان الخبر اذا قلح حد التواتر يعلم بضمونه قطعا من غير ملاحظة صدق الخبر ولا معرفة بوجوه حد التواتر بالفعل
 فضلا عن استعمال ذلك العلم بهما ولذا يحصل العلم به الميعان الذين لا اعتدال لهم بطريق الاكتساب وترتيب

للبدن) مع انه لا منفعة في هذا اللعق لله سبحانه وفيه مضار لمبادء فيكون مخالفا للحكمة
 (وتكليف الافعال الشائفة كطلى الفياقي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض وألسمى
 في بعض والطواف ببعض مع تأملها ومضاهاة المجانين والصبيان في التمرى وكشف الرأس
 والرى لا الى سرى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة
 الشوهاء دون الامة الحسنة وكحرة أخذ الفضل في صفة وجوازه في صفتين) كأن يبيع
 مدحجوة جيدة بمدن من عبوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدن من
 الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائها) أي الصفة والصفة (في المصالح والمفاسد)
 من جميع الوجوه (والجواب بمد تسليم حكم العقل فيه بإحسن والتبجح ووجوب الغرض
 في أخفاله تعالى) (فتأنيبه) أي غاية ما ذكرته (قدم الوقوف على الحكمة) في تلك المصور
 المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك مصلحة استأثر الله بالم
 بها على ان في التبدد بما لا تعلم حكمته تطويها للنفس الاية وملكة لمرها) أي تصرف
 غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس
 اذا علت الحكمة والمصلحة في حكم اخذت له لأجل تلك المصلحة لا لغير امتثال حكم
 مولاه سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك مجبة
 بنفسها فاذا تبددت بما لا تعلم حكمته كان اخيادها ابتلالا مجردا وانكسرت سورتها وأعجبها
 الثابت لها فيها علت حكمته وأيضا في التبدد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأتي عملا
 تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التبددية ومملومة لنا فلا يلزم
 خلوتك المصور عن الحكمة والمصلحة المنتد بها المعلومه

﴿ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسائل ﴾

المسلك الاول وهو المدة انه ادعى النبوة وظهرت للمعجزة على يده اما الاولى فتواتر
 تواتر الحق بالبيان) والمشهد فلاجمال للانكار فيها) وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

﴿ الكلام في القرآن ﴾

وكونه معجزا ان تقول تحدى به ولم يمارض فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر)

المقدمات ﴿ اوله اما الاولى فتواتر تواتر الحق بالبيان) التأييد في الموضوعين باعتبار الدعوى وتكبير البارز في

بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدي كثيرة) كقوله تعالى فَأْتِي بِحُجَّتِكَ مِثْلَهُ وَقَوْلُهُ
فَأْتُوا بِمِثْرَسٍ مِثْلَهُ مَفْتَرِيَاتٍ وَقَوْلُهُ فَأْتُوا بِسُورٍ مِثْلَهُ (وأما أنه لم يمارض فلأنه لو
هو مرض لتواتر) لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله (سيما والخموم أكثر) عددا (من حصى
البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ) أي حين إذ تحدى به
ولم يمارض (يكون معجزة فقد مر) فيها سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام
على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فإن الشبه التي أوردناها منكرها
البينة يمكن إيرادها هنا وإجوابها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا إلى إعادتها (ولتكام
الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصاين الفصل الأول في وجه إعجازه ولد
اختلف فيه) على مذاهب (فقل هو ما شتمل عليه من النظم) أي التأليف (الغريب)
والأسلوب لمعجب (المخالف لنظم العرب وترجم في مطاله) أي أوائل السور والقصص
وغيرها (ومطالعه) أي أو آخرها (وفواصله) أي آخر الآتي التي هي بزنة الاسجاع
في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يهد في كلامهم
وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه إعجازه (كونه في الدرجة العالية
من البلاغة التي لم يهد منها) في تراكيهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه
الملاحظ) وأهل العربية ثم منهم (قالوا) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم
(البلاغة النسب باللفظ الرائع) أي المعجب بمخلوصه عن معاني المفردات وتأليفاتها واشتماله
على منابها (من اللذي الصحيح) أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا
تقصان في البيان) والدلالة عليه وعلى هذا فكما أزداد شرف الالفاظ ورواق المعاني ومطابقة
الدلالة كان الكلام أبلغ (وهل رب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق أن الموجود
منها متناه) لأنها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن
للوجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه إذ
لا يتصور وجود ألفاظ هي أفصح من الالفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمنايا فتكون أعلى
رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى (ثم أصل البلاغة في القرآن تنفق عليه لا ينكره

الحق باعتبار الادعاء (قوله فَأْتُوا بِسُورٍ مِثْلَهُ) قد ذكرنا في حواشي المطول أن قوله من مثله أن جعل لتوا
متشابهة أو أفعال الضعيف المبرور لبدنا لا للوصول في ممازنتنا وان جعل مستقرا صفة لله فارجع إليه وإلى

من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المتأداة وبهذا (القدر
يحصل الإعجاز) الذي هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) في اثبات إعجازه (إلى بيان أنه) (الغاية)
التصوري (فيها) أي في المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) أي وأما كونه في الدرجة العالية
الطارئة عن المادة فثابت لأن (من تقع القرآن) من المارفين بالبلاغة (وجد فيه فنونها)
بأسرها (من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل) و (من) ضروب التأكيذ وأنواع التشبيه
والتمثيل (أي ضرب المثل) و (أصناف) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام
(و) حسن (الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتقربه) أي خلوه
(عن اللفظ الفلث) أي إلريك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعانة
(إلى غير ذلك) من أنواع البلاغات (محبت) أي وجدته مشتملا على فنون البلاغة بحيث
(لا يري المنصف) له أي للقرآن وتراكيه (المميز) بين فنون لبلاغة (نوعا منها) أي من
تلك الفنون. لا يوجد فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملة ما يفاد شيئا منها
(ولا يقدر أحد من البناء) (الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب) (وإن استفرغ
وسمه) وطائفة في تزيين كلامه (الأعلى نوع أو نوعين منه) أي من المذكور الذي هو
هو فنون البلاغة (وعلاوالم غيره) أي غير ذلك النوع (لم يوانه) أي لم يوافقه ولم يتأت له
قال الآمدي أن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والثر
والخطب غابته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لوازم غيره في كلامه لما
وانه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) أي لغة العرب
(وفنون بلاغتها كان اعرف بإعجاز القرآن) المنفرع على بلاغته (وقال القاضي) (الباقلا في
(هو) أي وجه إعجازه (مجموع لاسرين) أي لنظم التريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة
(وقيل هو) اخباره عن الغيب نحوهم من إمد عليهم سينلون (في بعض منين أخبر عن غلبة
الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به (وذلك كثيرا) يعرف بتبنيع
القرآن واخبارانه عن الامور المستقلة لكائنة على وقتها (وقيل) وجه إعجازه (عدم اختلافه
وتناقضه مع ما فيه من الطول) والامتداد وتذكروا في ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرا وقيل) إعجازه (بالصرف) على معني ان العرب كانت
الموصول فليرجع إليه (قوله) وقيل بالصره) رد عليه بأن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل

قادرة على كلام مثل القرآن قبل البينة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف (قال الاساذ) أبو اسحاق منا (والنظام) من المنزلة (صرفهم الله صناعاً لهم) عليها وذلك بأن صرف دواهيهم اليها مع كونهم يحولون عليها خصوصاً عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالترغيب بالمجز والاستئزال عن الرياضات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للمادة فيكون ممجزا (وقال للرفضي) من الشبهة (يل) صرفهم بأن (سلبهم المعلوم التي يحتاج اليها في الممارسة) يدعي ان الممارسة والاثبات يمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدو بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم ولكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه المتأخرين في اعجازه والتفصي عنها قالوا (أولا) وجه الاعجاز يجب أن يكون يتألف من مستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريب (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانياً (ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز (وأيضاً مقامات مسيلة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقة قوله القليل ما القليل وما أدراك ما القليل له ذنب ويلى وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه الأول اذا فطرنا الى أبلغ خيلة للشعراء) (أبلغ) نصيدة للشعراء (وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم نسبناه الى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدي بها وقناؤها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة (يتألف وبما زعم ان الانصاح معارضتها) القبي ليس اليها (ولا بد في للمعجز) الذي يستدل به على صدق الداعي (من ظهور التناوت) بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد فتني نعمة الرببة) حتى يحزم بصدقه جزماً يقينا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والموذنين ليست من القرآن مع انها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به (عن غير القرآن) فلم يخفوا في كونها منه الوجه الثالث أنهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى الواحد اليهم ولم يكن مشهوراً عندهم بالمعالة (بلاية والآيتين) لم يضعوها في المصحف الا بينة أو بين والتقرير ما سطر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصله الى حد الاعجاز لرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة أو بينة الوجه الرابع في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الاعجاز (قولهم ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا

لكل صناعته مراتب) في الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تنف عند
ولا تتجاوز (ولا يحد في كل زمان من فائق) قد فاق (ابناؤها) بأن وصل الي مرتبة من
تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر
(فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره) فائق بكلام عجز عن مثله أهل زمانه (ولو كان ذلك
ممجزاً لكان) ما أني به (كل من فاق الزمان في صناعة) من الصناعات في عصر من الأعصار
(ممجزاً وهو ضروري لاطلاق) وأما مذهب القامى فلأن ضم غير المجزأ الى مثله لا يعززه
ممجزاً وأما الاخبار بالنسب الموجوء الاول انه جائز كرامة للولي وعلى سبيل الاتفاق أيضاً
بلا خرق عادة كما في المرة والرتين (الا أن يتكرر) ذلك الاخبار (الى أن يصير) خارقاً
للعادة فيصير حينئذ (ممجزاً ومراتبه) أي مراتب التكرار الى حد الاعجاز (غير مضبوطة)
بحد معين (فكيف يلم بلوغ القرآن) في الاخبار بالنسب (مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع)
ذلك الاخبار مكرراً (من اللذين والكنة) كما دل عليه التصامع والتجربة (وليس بمنجز
إضافة لثالث انه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا منه) أي عن الاخبار بالنسب (من القرآن
ممجزاً) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (وأما عدم الاختلاف والتناقض
فيه مع طوله فلو جوء الاول) ان فيه تناقضاً لانه (قال وما عطاء الشعر وفي القرآن ماهو
شعر نحو قوله تعالى ومن يق الله يحمل له خراجاً ووزنه من حيث لا يحسب) فانه بدون
أخذ يخرجنا من بحر المناقوب الى وزن فنولن فنولن فنولن فنولن ومنه قوله وأملى لهم ان
كيدى تين (و) نحو (قوله) ونجزهم ونصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا
أشبح كسرة اللبم في ونجزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزناً بلا شبهة (سبياً) أي وفي
القرآن ماهو شعر لاسباً (اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) الى أوزان
بحور الاشعار (الثاني ان فيه كذباً اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب

مدفوع بأن اعجاز القرآن تنطري لا يتبين الا لخاصة قلنا استشهد باليتبع ما فيه من رعاية الشرح (قوله) وليس
لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق للكلام الآمدى في الابتكار
حيث قال التفاوتين بين الناس واقع وليس له حدية فاعندنا من فصيح الاول غير افصح منه ولا يتبع أن
يتنهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا أفصح منه ثم قول الشارح ولا تتجاوز معناه ولا يمكن أن تتجاوز فلا يتنفي
قول المصنف فيما سبق والحق ان الوجود منها مشاهد دون الممكن واذا جمل المحدث كلام المصنف على الاتجاوز
الصناعة بالفعل لم يكن أيضاً مخالفاً للكلام السابق طبعاً (قوله) سبياً اذا تصرف فيه بأدنى تغيير) المناسب لهذا

ولا يابس إلا في كتاب مبين) ولا شك أنه لا يشتمل القرآن (على أكثر العلوم) من
 للناسل الاصولية والطبية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه
 هذا مطاباً للواقع (الثالث ان فيه اختلافاً) بالصعوبة وعدمها (اذ فيه لللحن نحو ان هذان
 لساحران قال هذان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحناً وسقيته العرب بالسنتهم
 (الرابع فيه تكرار) لفظي (بلا فائدة كما في سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوي (كقصة
 موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك مشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام
 التبر لمفيد) (الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا
 فيه اختلافاً كبيراً في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا
 (نجد فيه اختلافاً كثيراً) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً وانما فلان بكثرة الاختلاف
 فيه (لانه) أي الاختلاف (اما في اللفظ الاول والاول اما بتبديل اللفظ أو التركيب
 أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل
 كالمن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فامضوا و) مثل (فكانت كاللحجارة بدل
 فهي كاللحجارة و) مثل السارقون والسارقات بدل والسارق والساركة و) وأما بتبديل التركيب
 فتحو ضربت عليهم للسكنة والقلة بدل القلة والسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت
 بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فتحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه
 أمهاتهم وهواب لهم) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان (و) كذا الحال في قوله
 (لنسمع ونسمع نعمة أنبي) واما) الاختلاف (في المعنى فتحو ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة
 الامر ونداء الرب (و) ربنا باعد بين أسفارنا) بصيغة الماضي ورفع الرب (والاول دعاء
 والثاني خبر و) نحو هل يستطيع ربك بالنية وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح
 الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثاني من حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم
 الاختلاف (في كثير من الخطب والقوائد الطوال بحيث لو تبعها أبلغ البقاء لم يثر فيها

الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف ولا يناسب ايراد قوله تعالى يحجزهم الآية (قوله بالصعوبة
 وعدمها) فيه دعاء لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر
 وقد يجاب بأن المقصود بالخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال وأي خلل أعظم من الكلام (قوله بالنقص فيه
 اختلافاً كبيراً) قيل فيس الاختلافات ما يرتقى على اثني عشر ألفاً كما سمع أصحاب القرآن يتلونوا اليك

على سقطة فضلا من التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقداره قصر
سورة تحدى بها (كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار مع
نظمهم وترهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز
(وأما القول بالصرقة فوجوده الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز)
على هذا القول يكون العجز هو العرف لا القرآن لا يرى انه (لو قال أنا قوم وأنت لا تعلمون
عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم من القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع
المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثاني) أنهم (لو سلبوا
القدرة) كما قال به الشريف الرضي لملوا ذلك من أنفسهم و (لتأطقوا به عادة وتواتر)
عنهم (ذلك) التأتق لجريان المادة بالتحدث بخوارق الماديات لكنه لم يتواتر قطعا (فان
قيل انما لم يتدا كروه) ولم يظهره (مثلا يصير حجة عليهم) ملجئة لهم الى الاعتراف مع أنهم
كانوا حراصا على إبطال حجة وانتكاس دعواه فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من
أنفسهم (قلنا ان كان ذلك) أي سلب القدرة عنهم (وجبا لتصدقه) إيجابا قطعيا (امتنع
عادة تواتر نطق الكثير على مكابرتهم) والاعراض بالكفاية من مقتضاه (وان لم يكن
وجبا لتصدقه) بل احتل السحر وغيره (كفعل الجن) مثلا لتأطقوا به وحمله عليه)
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم
(الثالث) انه لا يتصور العجز بالصرقة وذلك لأنهم (كانوا) حينئذ يمارضونه بما اعتد
منهم) من مثل القرآن الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فأنهم لم يتحدوا
بأنشاء مثله بل بالاثبات به) فلم يمد الصرقة الواقعة بمد التحدى ان يمارضوا القرآن بكلام
مثله صادر عنهم قبل الصرقة (والجواب) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا
بسبب الاختلاف في وجه اعجاز ان يقول (قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل انقضاء قلنا
الاختلاف والانقضاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه) أي مجموع
القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم والترب والخبار عن الغيب واستماله على الحكمة البالغة

(قوله امتنع عادة تواتر نطق الكثير) ان أراد مجرد الكثرة فالامتناع المادى ممنوع لان المعادين كثيرين
وان أراد جميع المعادين فلا شك ان تواترهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابروه والجواب بظاهر
بالتأمل (قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرقة) يحصل ان يقولوا بصرف الدعوى الى المعارضات

طاما وملا) وعلى غيرهما بما ذكر في وجهه الاعجاز (معجز بالنظر وانما وقع الاختلاف في وجهه لا اختلاف الانظار) ومبلغ أصحابنا من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى أحد من وجوه الاعجاز ما يناه (يبينه) (يلزم أن لا يكون معجزا بجماعتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا يبيته لبوازا اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأن من يبلغ قدر على النظم أو القدر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يجب لكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كمشرة مثلا وكذلك لا يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانما اختار أنه معجز ببلاغته) (وأما الشبهة المتقدمة في ذلك) (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن يحدى به) (من بلقاء عصره) (ولذلك لم يمارض وغيرهم ممن عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين صراحتها) فلا اعتداد به ولا ضرورة في ذلك ثبوت الاعجاز بمجرد جبر أولئك الاعلام (ثم لباس العصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور) وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها للشمول على مثل بلاغتها لا بما هو أضماؤها المشتبهة على مثلها كالا يخفى على ذي مسكة من الانصاف) (وأيا فيكفينا) في إثبات النبوة (كون القرآن بجملة أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا حجة به (ولذلك) قال الوليد بن النخعي بعد طول محاولته المعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطيب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها (والجواب عن الثانية ان الأحاد لا تمارض القاطن) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى بالأحاد الفريدة للظن وبمجموع القرآن منقول بالتواتر للفيدتين الذي يضمنه كل الظن

بلاغاتا بالجد بل أو بما سبق بحيث لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يتفت اليه) (قوله وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما أورد على مذهب القاضى (قوله هذا وانما اختار أنه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز انظم العرب وكان ذلك لانه قول سر جرح لا حاجة الى التنبه عنه (قوله وأيا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأورسوه من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الان المقصود انه يكتفي في إثبات النبوة كون المعجز معجزا او الكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على انها قد يجعل على المبالغة كما نقل من الشراح وان كان بعيدا حقا قيل الشبهة باقية اذ يقابل السورة الطويلة الى خطب كبيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الأول امان يتلوه ان يقع قصيدة لا تتجاوز عن قصور يغوت به حسن البلاغة فليتأمل (قوله مروى بالأحاد الخ) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن (قوله منقول بالتواتر) اي من انما لا يوافق حفظها جمع تقوم الخبوت ولم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي عليه السلام

في مقابلته تلك الأحاد مما لا يثبت إليه (ثم) ان سلتنا اختلافهم فيما ذكر قلنا (انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسطة فاختلاف) فيها منطبق بلا شبهة إلا أنه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من النافعة فقط وفي البواقي كثبت للثمين كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد فهم (و) الجواب (عن ثالثة ان اختلافهم) عند جميع القرآن فيها يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلاته) بالجماعات فأتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب اليقنة أو التحليف انما كان لأجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضاً (ان انطباع الخوف بالقرآن قد غيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (للدعي ولا علينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) قلنا ان مختاراً ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالأحاد المتضمنة إلى القرآن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فان للجزء هو المجموع أو مقدار سورة طولية أو قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن

حد التواتر اذ روى انهم سئفرو فيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف المسألة ورضي الله عنهم في بعض السور لاحقا لان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد نبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض المعابر رضى الله عنهم راحة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية القول روى ان من مسعود رضى الله عنه كان ينكر كون النافعة والمعوذتين من القرآن روى على انكاره في زمن أبي بكر ومرو عفا عن رضى الله عنهم وهم لم يعموه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتصق بها (قول) بل في مجرد كونه من القرآن (اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزّل من الله تعالى المجزّء سورة منه فثبت الاعتراف بالنزول من الله تعالى والإعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية القرآن هي النظم كله اعجاز بسورة منه وكونه مجزّء لا يوجب ازاله للإعجاز (قول) وأما البسطة (جواب عما ردد على دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر) (قول) وأقلها ثلاث آيات (فان قلت كيف يصح دعوى الإعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان الشر ينقضي على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال عرب اشرح لي صدري أله قوله تعالى انك كنت نبيا بصيرا فان هذه إحدى عشر آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم

الزاينة ان السحر يظهر في كل زمان من جنس ما يطلب على أهله وينفون فيه الزاينة التصوري
 والدرجة العليا (فيقفون فيه) أي في ذلك الجنس (على الحد المتداد) الذي يمكن للبشر أن
 يصل إليه (حتى اذا شاهدوا ما هو خارج من حد) هذه الصناعة علواً به من عند الله
 ولو لم يكن الحال كذلك لم يفتق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك
 الصناعة التي كانت لا محجة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بمثلها (وذلك
 كالسحر في زمن موسى) عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد ماكبوا ذروة سنامه
 (ولما علم السحرة) الكاذبون فيه (ان حد السحر تخيل ونوهيم) لما لا يثبت له حقيقة
 (ثم رأوا عصاه اقبلت ثياباً بتلقف سحرهم الذي كانوا يأتونه) أي تلقبونه من الحق
 الثابت الى الباطل للتخيل من غير أن يزداد حجمها (علواً به خارج عن السحر) وطوق
 البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فإنه (تصوره) في
 هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر) وكذا الطب في زمن عيسى (عليه
 السلام) فإنه كان غالباً في أهله وكانوا يعتدوا هو فيه (ويعلمهم) الكل في باب (علواً به
 أحياء الموتى وبراء الاكاهه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ هذا
 والبلغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها غفارهم (فبما بينهم
) حتى طفقوا القصاص السبع باب الكمية تحدياً بما رضتها وكتب السحر تشهد بذلك لمن
 اقتبعا (فما أتى النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه) عا. اعجز عن مثله جميع البلغاء
 الكاملين في عصره (مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم
 من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنه ومنهم من أسلم على غرة
 من الاسلام لم يزلوا (أي الدل والهوان كالتناقض) ومنهم من اشتغل بالمارضة الزكية
 التي هي ضحكة الغفلة كمارضة مسيلة بما سر وقوله والارامات زروفا لحاصدات حمدا والطائعات
 طيخا لا تكلات أكلا (ومنهم وهم الاكثر من عدل الى الحاربة) والقتال (وتريض النفس
 والقال) والاحل (قمار) والملاك (قلم) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء
 قاطبة وانقرقوا من أجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعاً سلمنا) ان القرآن ليس
 سبواً ببلغته (لكن لم لا يكون معجزة بالاعخبار عن التيب و) جواب التشبهة الاولى أن
 لن يكون بهذا التظلم بعينه (قوله ان حد السحر تخيل ونوهيم) قيل هذا يسيل الى مذهب الاعتزال اللهم الا أن

يقال (حد المعجز منه) أي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقصي به المادة) وهو أن يكتر كثرة خارجة عن المتعارف فيما بين أهل العرف (و) لا شك أنه (قد بلغ) الاخبار بالنيب (في القرآن ذلك للبالغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجماعا (وبه) أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين أما من الثانية فبأن يقال اخبار للتجيين والكثرة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي فلما يقع التلط فيه لا من قبيل الاخبار بالنيب وأما من الثالثة فبأن يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتغال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتغال بعضه عليه فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) أنه لا اعجاز في الاخبار بالنيب (لكن لم يجوز أن يكون للمعجز ما انتي عنه الاختلاف) وأما الشبهة (الموردة عليه) فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بغير ما من اشباع (او زيادة أو نقصان) واذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن (ثم ان الشعر ما قصد وزنه وناسب مصاريفه وانما هو روي) ما ذكره من القرآن وان

مدعى ان سحر سحرة فرعون كان تغيبا ولا توهميا (قوله ليس بمعجز عندهنا القائل) كيف لا يجوز وقد قال الله تعالى فلنأتينهم بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الازمان جهة أخرى لا يضر في هذا المقام كما نثرنا له فليأتسأل (قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت فيه تناقض من وجوه أخرى ان بين قوله تعالى فيوشد لا يسأل عن ذنبه انفس ولا جان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله تعالى فوربك لنسألهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنأتين الذين أرسل اليهم ولنأتين المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الفرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشغل على مقامات مختلفة فاذا احفل أن يكون السؤال في وقت من أوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر أو في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر أو قبل من القيود كالنوع أو غير ذلك مرة ونسب ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض وبمثل الجواب ين دفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فعتزون وأمثال هذه الآيات وأما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضرع وتوه تعالى ولا طعام الا من غلبن فدفوع بان الآيتين في حق الطائفتين من أهل النار أعادنا الله تعالى منها (قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الى الخ) المراد بقصد الوزن ان قصد ابتداءهم يتكلم مرعى جانبه لان يقصد التكلم المعنى وتادته بكلمات لا تقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات الموجب البلاغة فيستبع ذلك كون الكلام موزونا وان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاساطيق فيقضي بأن موزونا كذا

فرض كونه مؤزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا ألا ترى ان (مايقع من ذلك)
 الموزون (في ثر البناء اتفاقا) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يمد شعرا ولا قاله شاعرا ومن
 قال لتلامه ادخل السوق واشتر الحنم واطبخ ليمد بهذا القدر) لاوزون الصادر عنه (شاعرا)
 ولا كلامه شعرا (مضرورة و) الجواب (عن ثنائية ان المراد بالكتاب) المذكور في
 الآيتين هو (الوحد محفوظ فلا اشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالمعنى المخصوص
 بما يحتاج إليه في أمر الدين) لاذ القرآن مشتمل على جميع أصوله (وعن ثنائية ان لتكرار
 فوائد منها زيادة التبرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القسرة على ايراد
 للمنى الواحد ببارات مختلفة في الابهام والاطناب وهو احدي شعب البلاغة) ومنها أن
 القصيدة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر نادرة ويقصد بهامض تلك الامور قصدا
 وبعضها بما وتمكس أخرى (وأما قوله ان هذان لساحران قليل غلط من الكتاب ولم يقرأ
 به) فان أبا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل)
 ابقاء الالف في الثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها (لثة) لتباين من العرب (نحو) قوله
 (ان أباه وأبا أباه قد بلغنا في الجهد غايتها) وعلى هذه الامة قراءة أهل المدينة والفرار
 في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ
 هذا قاله (زيد في التثنية فقط) ولم تغير الالف من حالها (كما فعل) مثل ذلك (في الذين)
 حيث زيد فيه التثنية على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الاحوال الثلاث وذلك لانه دخلت
 بين ثنية المرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع المرب والمبنى في كلمة الذي (وقيل منه الشأن
 مقدورها) أي (واللام) حيث تكون داخلة في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وان
 كان قليلا (إلى غير ذلك مما حوكمه كوفي كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى ثم وحل اللام
 كاسم (وقول عياض رضي الله عنه ان فيه لنا أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل
 القصيدة (وأما قوله تلك منيرة كالة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جذا (مثل أن
 يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أومة أخرى

في المفتاح فلي هذا لاردمائهم من ان الله تعالى لا يفتي عليه خافيتو فاعل بالاخبار والكلام الموزون الصادر
 عنه تعالى معلوم له تعالى لكونه موزونا صادرا عن قصد واختيار فلا معنى لتفي ككون وزنه مقصودا فاقاسل
 (قوله ونهال النقة الواحدة) وأما ضافه تبكيك الحنم ودفع لقوله عند التحدي لجزءه فسبق الى موضوعها
 الممكن فلا مجال للكلام فيها تانيا (قوله نقل القصيدة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف (قوله مثل أن يظن ان

ال الثلاثة للذ كورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (من الرابعة ان ما نقل منه آحاداً فردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل نواراً (وما نقل) منه (متواتراً) فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف الذي أوردته في التواتر الواقع في القول المتواتر قادحاً في إيجازه بل هو أيضاً من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف الذي في القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو من فت وسمين وركيك ومتبين عادة) والقرآن مع طوله خال من أمثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم موتها عندهم)

(المراد الخ) وقيل هذا الكلام لئلا يظن ان الواو بمعنى أو اذ قد يكون معناها فلا يجب حينئذ حياض جميع العشرة لان أو قد تكون بمعنى التغيير فكذلك ما هو معناها (قوله) وما نقل منه متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف الخ) لا ينبغي أن هذا الجواب لا يفيدهم معنى الاختلاف الذي في الآية الكريمة كالاختلاف على التأمل في تقرير الشبهة فالسوابق ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا واعلم ان أصوب محمل يجعل عليه قوة عليه السلام على سبعة أحرف ما حاكم حوله الا الامام عبدالله بن مسلم بن قتيبة المحدثان قدس سره من ان المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الأنحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلام فيأتي منه اعتبار صورته ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين انما ان يكون راجعاً الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان أحدهما ان لا تتفاوت المعنى مثل وما علمت ابدى بهم في موضع وما علمت لا استدعاء الوصول الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نضى وما راجعاً الى تغيير نفس التكلم وانه ثلاثة أنواع أحدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحدهما مثل وأمر من الناس بالفضل والفضل وثانيهما ان يتغير الكلمتان ويتغير المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها بضم الهجزة بمعنى أكتمها وأخفيها بفتح الهجزة بمعنى أظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالسوف المنقوش في موضع كالبين المنقوش واما ان يكون راجعاً الى أمر عارض للفظ وانه نوعان أحدهما مثل وجاءت مسكرة المعنى بالموت بدل مسكرة المعنى بالحق وثانيهما الأهراب مثل ان ترن أنا أقل وأنا أقل فلهذا سبعة وجوه من الاختلاف (قوله) بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه) عبارة لكشف هكذا أو كان بعضه بالناسخ الإيجاز وبعضه قاصراً عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدارية وآيتين لا يجب أن يكون مجزئاً بالاختلاف فكيف يستعمل بتأنيده على انه من عند الله تعالى وأيضاً هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلامهم مجزئاً عن الشارح الى قوله حد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لا الهانها التي هي مرتبة الإعجاز حتى

على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي
اشتمال القرآن على اللحن والرابطة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح
والخامسة انه في الاختلاف غم مع وجوده فيه لفظا ومعني على ما سر في تقرير الشبهة فتأمل
(وأما الصرفة فتقول بأن الإعجاز ليس بها) على التمين (ولكن ندعيها أو كون القرآن
معجزا وإما ما كان يحصل المطلوب) أعني إثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منها معجز خارق للعادة

في الكلام في سائر المعجزات ﴿

أى ما سوى القرآن وهي أنواع • الاول اشتقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت
الساعة وانتق القمر (وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا
قد انتشق القمر شقين يتعادين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام النجدي فيكون
معجزة • النوع الثاني كلام الجادات قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ
كفنا من حمى فمسحني في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صهين في يد أبي بكر ثم في يد عمر
ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن
أبيه) الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم فأتاه جبريل عليه السلام يطبق فيه ومان وعب فسبح ذلك العنب والمان)
على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للباس وأهله أمن له اسكفة
الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للباس يا أبا الفضل الزم
منزلك غدا أنت وبوك أن لي فيكم حاجة فصيحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
تأخروا فزحف بعضهم الى بعض فاشتغل عليهم بملأه وقال اللهم هذا عبي وصنو أبي وهؤلاء

يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان أجابنا عنهما في حواشي المطول (قوله واعلم ان الشبهة الثالثة) يشير الى
ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثنان التكرار فواتع انها الاشغال على اللحن وقال وعن الرابعة
ان ما نقل أحاديث عن انها الاشغال على التكرار (قوله اقتربت الساعة وانتق القمر) يردى ان الكفار سألوا
من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانتشق القمر وقبل معناه ينشق يوم القيامة فصرعن المستقبل بالماضي
لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقناشق القمر أى اقتربت الساعة وقنصل من آيات اقترابها انشقاق
القمر (قوله منهم جابر) أفرد بالذكري بما الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قاله جابر رضى الله عنه هو
الله الذي يتقر الجحش قاله جابر كل ما أعطاه الله في تأناختار لما قاله جابر رضى الله عنه أتاني مقام أرجح الموت
عني الحياة (قوله ولما دعا للباس الخ) الاسكفة العتية صهيهم أى دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم أى بعض الى

من أهل بيتي فاستمر من النار كسري يا نعم قد لت عتبة الباب وجدوان لبيت آمين آيين
 (ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوه دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه
 السلام في سفر فذيل اعرابي فلما دعا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال الى أهلي ثم قال
 له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأن محمدا
 عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة قد دعا بها رسول الله
 صلى الله عليه وسلم (وهي على شط الوادي فاقبلت نخد الارض) أي تقبها (خذا حتى
 قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابي (وكلام الدراع
 المسمومة مشهور) والنبي صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة
 المصلية حين اعترفت وقالت سيديها وقلت ان كان نيا لم تضره وان كان غيره استرحنا من
 وقيل لما مات يمين أصحابه بذلك السم أمر بقتلها النوع (الثالث كلام الحيوانات المعجم شهد
 له الذئب بالنبوة) فان أبا سعيد الخدري رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنياه بالحرمة
 فوثب ذئب الى شاة فاخطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقمى الذئب
 على ذنبه وقال للراعي اما اتقي الله تحول بيتي وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعي العجب
 من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احذرك يا عجب من ذلك هذا رسول الله
 يحدث الناس باباءه فاقدم سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فأخبره بذلك
 فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روي أبو هريرة هذا الحديث بباردة أخرى
 (والنتية التي ربطها الاعرابي سائت الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت
 ثم سأل الاعرابي أن يطلقها) (فان أم سلمة روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء
 فتاداه متادعرتين يا رسول الله فالتفت فإذا ظلية موشة عند اعرابي فأنهم قالت ادن مني
 يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادق وفي خشقان في هذا الجبل

مضى والملاء يضم الميم والماء الرطة وهي اللعنة واذا خرج تحتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن
 صنوف في الحديث ثم الرجل صنوايه (قوله وكلام الدراع الخ) صليت اللحم اذا شويته وبعض أصحابه صلى الله
 تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل من شجى في ذلك الوقت يضره السم
 وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق علي ومنه قيل ان الله تعالى أكرم به صلى الله تعالى
 عليه وسلم بالشهادة أمينا (قوله روي ان راعيا الخ) الحرمة أرض ذات حجارة سود كانها أحرق بالانار والاحقاد
 الجلاوس على الاليتين (قوله لترضع خشفيها) الخشف على وزن العلم والنتية والعشار أخذ العشر ويطلق المراد

فاطقتني حتى أذهب فأرضهما وأرجع فقال اتمهلين ذاك قالت ان لم أفعل ذلك يذبني الله
عذاب النار فاطلقتها فذهبت وأرضمت ورجعت فأوتها رسول الله عليه السلام فأتته
الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الطيئة (فاطمة) فاناطلقت
وهي تشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وشهدت النافذة براءة صاحبها من السرقة
فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه
السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله النافذة التي تحت الاعرابي سرقة فقال ألكم بئمة قالوا
نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البيئة وان لم تقم فردوه
الى فاطمك الاعرابي فقال له النبي قم لاسر الله والا فادلي بمجنتك فقالت النافذة من خلف
الباب والذي ينك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما رقتني وما ملكني أحد سواه (ولكل)
من هذه لذكور (لصة في كتب السير) كما أو مانا اليها النوع (الرابع حركة الجادات)
اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على ما سرت فلها تشتتل على كلام
الجادات وعلى حركتها أيضا فبها مبرزتان (و) منها (ماروي ابن عباس) رضي الله عنهما من (آه)
عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (أرايت لودعوت هذا
المدق) من هذه النخلة أنشهدني رسول الله فقال نعم (قدما فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين
الجذع اليه) لما فارقه وصعد للثبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت
حركات الجادات آبي اليه النوع (الخامس أشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في
صور متعددة منها ما روي أنس من ان أمه أرسلت حيا في نور الى النبي عليه الصلاة
والسلام فدما جماعة زما ثمانية وقرأ على التوراة ماشاء الله أن يقرأ وكانوا يتأبون عليه حتى
شبعوا والتور على حاله النوع (السادس نبوع اللبأ من بين أصابعه) رواه أنس رضي الله عنه
فانه قال أتني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده
فيه ثم ندخل فأدخل أصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلوا الى الشراب
قال أنس فقد رأيت للباء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى ردوا وروى
ان عدد الراويين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع (السابع أخباره بالتيب فنه ماورد

العشار الجائر (قوله لودعوت هذا المدق الخ) المدق بالفتح النخلة والكسر الكبابة وهي من القربيزة
المتقود من النيب (قوله الخامس الخ) الحيس تمر يحتلب من واطلوا التوراة يشرب فيه متناول أي يمشون

به القرآن ومنه ما نفاق به الاحاديث الصحيحة) فن ذلك اخباره بأذنب أول من يموت
 بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة
 بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً مفضولاً وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وعدم
 الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعلى لاستيلاء عن مملكة الاكسرة الى غير ذلك
 من اخباراته التي ظهر صدقها (ومن بحث من هذا الجنس وجد كثيراً) لا يحصى (ثم قول
 كل واحدة من هذه المعجزات للناصرة للقرآن (وان لم تتوارف القدر للشرك فيها وهو
 ثبوت المعجزة (متواتراً) بلا شبهة (كشهادة على وسخارة حاتم وهو كاف) لتأني اثبات
 النبوة (المسلك الثاني) من مسائل اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام (و قد ارتضاء
 الجاحظ) من المعجزة (و) ارتضاء أيضاً (التزالي) قدس سره في كتابه الحاشي بالمعقود من
 الضلالة (الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها) وذلك انه عليه الصلاة
 والسلام لم يكذب قط لا في دعوات الدين ولا في دعوات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد
 اعدائه في تشويهه ولم يقدم على ذلك قبيح لاقول النبوة ولا بعدها وكان في غاية التفتحة
 كما قل انيت جوامع الكلام وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا
 فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في غاذا أمره في لاهوال
 والانس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية
 (واخلاقه العظيمة) فانه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى غوطب
 بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فذلك باعغ نفسك على آئادهم
 وفي غاية السخاوة حتى عوب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف
 الدنيا حتى ان قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يفتن اليهم
 وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع
 (وأحكامه الحكيمه) التي فصحت في الكتب النورية (وأقدامه حيث يحجم الابطال)
 فانه عليه الصلاة والسلام لم يفرط من أعدائه وان معظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب
 وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته جناناً (ولولا ثقته بهمة الله يوم من الناس) كما وحدها

نوبته (قول جوامع الكلم) أي الكلم الجوامع للبلغة (قول) باعغ نفسك) بضع نفسه بضاقله غما (قول
 يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء الملهمة وتعكسه أي يتأثر عن الحرب (قول وشهامته جناناً) شهم الرجل بالضم

بقوله والله بمصممك من الناس (لا تمتنع ذلك عادة وانه) عطف على أقدمه المندرج في
المجزورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبآية (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال)
ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله (من أمور من تنبهه علم ان كل واحد منها وان
كان لا يدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على
كونه نبيا (لكن مجموعهما مما لا يحصل الا للانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه
الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما رددناه (ولا يرد ما يحكي عن أفضل
الحكام من الاخلاق الحميدة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة) المسلك
الثالث (من تلك المسالك) (أخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في
التوراة والانجيل) فان قيل ان زعمهم محيى صفته مفسدا لانه يجي في السنة الفلانية في البلدة
الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فيا طل لا نأخذ التوراة والانجيل خاليين من
ذلك وأما ذكره بجملة فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل (فلا يجديكم
غنا) (أو) قول على تقدير تسليم دلالة على النبوة (لله شخص آخر لم يظهر بعد) فلا
يبث مدعاكم (فنا المعتمد) في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر (ظهور المعجزة على
يده وهذه الوجوه الاخر للسككة وزيارة التقرير) المسلك الرابع (وارتضاء الأمام الرازي
انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا ممرضين
من الحق متكفين اما على عبادة الاوثان كشركي العرب واما على دين التشبيه وصنمة
الغزير وترويج لا كاذب للفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس
وأما على القول بالآب والابن والتثليث كالنصارى (اني بدت) من عند الله (بالكتاب)
المنير (والحكمة) الباهرة لانهم مكارم الاخلاق وأكل الناس في قوتهم العمية) بالعقائد
الخفية (والعملية) بالاعمال الصالحة (وأور العالم بالايمان والعمل الصالح فقبل ذلك وأظهر
دنه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائلة وزالت للعقائد الفاسدة
وأشرقت شمس التوحيد وبقار التنزيه في افطار الآفاق (ولا معنى للنبوة الا ذلك) فان
الذي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويالج الامراض القلبية التي
هي غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى
شمله قهرتهم أي جلد كى القواد والجنان بفتح الجيم القلب (قوله لا كتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركي العرب

الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أكل وأنتم يجب القطع بكونه نبيا.
هو أفضل الأنبياء والرسل قال الامام الرازي في اللطائف الدالية وهذا برهان ظاهر من باب
برهان الام فانما بحثنا عن حقيقة النبوة وبيننا أن تلك للماهية لم نحصل لاحد كما حصلت له
عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل من عداه وأما إثباتها بالمعجزة فن باب برهان الان
قال المصنف (وهذا) للسلك (قرب من سلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس في مباحثهم
ومعادهم محتاجون الى مزيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين (واعلم ان
المذكورين لبعثه عليه الصلاة والسلام خاصة فومان أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى
وقد صرنا فيه كفاية) لدفع مقاتلهم (وتأييدها اليهود الالميسورية) منهم (فانهم سلوا بدنته
لكن الى العرب خاصة لا الى اهل مكة واحتجوا) أي اليهود المنكروين (بوجين * الاول
ان نبوته تقتضي نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
المعمولة (باتفاق منكم لكن النسخ) أمر (محال لانه يدل) اما (على الجهل أو البلاء وكلاهما
محال على الله تعالى بانه) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة
ثلاث يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) أي في الحكم المنسوخ (مصلحة لا يلحقها)
أي لا يلزم فواتها بنسخه فذلك نسخ (فالجهل وان كان يلحقها فرائ وعابها أولا ثم أهملها
بلا سبب ثانيا فالبداه) أي التدم عما كان يفعل (والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة) في
الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعي
المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب

خاصة وان كانت البعثة عامة (قوله من باب برهان الام) قبل البرهان الذي هو الاستدلال بالمصلحة على المعقول وكون
ما ذكر من تقويم تكريم الاحلاق وغيره عمله كنبوة انما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا
لان يحمل على العلة العادة (قوله الالميسورية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسولا الا باللسان قومه
وجوابه ان المراد بالقوم يجعل أن يكون قوماننا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فهم لانه على ان تسليم رسالته
ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتوازنه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه يبعثون الى كافة الامم لا الى
العرب خاصة (قوله لكن النسخ أمر الخ) فحينئذ رد عليهم انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال آدم عليه السلام
وحواء قد أحل لكما كل ما داب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاثنين في
شرية موسى عليه السلام مع ابنته في شرية آدم عليه السلام فكيف يدعون باستحالة النسخ مطلقا (قوله
أي لا يلزم فواتها) حل الكلام على حذف المضاف ولم يجعله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحتل المحصر

(من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أي متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محدولواحتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما التريديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وأنما لم ينقل) ذلك (تواترا) لما نقله الدواعي منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (وأما نقله الناقلين في بعض الطبقات) للمعتبرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وفائع ودفعهم الى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن يحتنمرفاه قتلهم وأقناعهم الامن شذ منهم وأما اليسوية بن اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلوا ضجة نبوته بالادلة القاطعة والمجزات الباهرة وجب عليهم أن يترفوا بما تواتر عنه من دعواه البينة الى الام كافية لآلي العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

﴿ المقصد الخامس في عصمة الانبياء ﴾

أجمع أهل اللان والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل للمميز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلتونه من الله) الى الخلائق اذ لو جاز اعليهم التناول والافتراء في ذلك قتلا لادي الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أي صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السبق والنيان خلاف فقه الاستاذ) أبو اسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة للمعجزة على صدقهم) في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصدرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له حامد اليه وأما ما كان من النسيان وقتلات اللسان فلا دلالة لما على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها (وأما سائر القنوب)

والجواب منع تواتر ذلك على أنه كثيرا ما يعبر بالتأييد والدوام عن طول الزمان (قوله كافي زمن يحتنمرفاه) قبل عليه ان يستمر انما نقل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرة في مشارق الارض ومنازلها اللهم الا ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان (قوله لآدي الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لانسل ان الكذب قياسا على دعوى الرسالة مما يلتونه الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة تان المعجزة على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فعليه من الله تعالى شر وتادعوى النبوة والقرونه باظهار المعجزة وجوابه ما من ان المارق

يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (نفي اما كفر أو غيره) من الماسي (وأما الكفر فأجمت
الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة ولبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك (غير ان الأزارقة
من الطوائج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزهم تجوز الكفر بل يحكى
عنهم أنهم قالوا يتجاوز بشة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة اظهاره)
أي اظهار الكفر (شبهة) عند خوف الملاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في
الهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يقضى الى اخفاء الدعة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة
(اذاولى الاوقات بالتيقن وقت الدعوة للعصف) بسبب قلة الموافق وعدته (وكثرة المخالفين)
وأيا ما ذكره منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن غرود وفرعون
مع شدة خوف الملاك (وأما غير الكفر فاما كبار أو صغار وكل منهما) أن يصدر
(عمدا وأما) أن يصدر (سرا) فالأقسام أربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة أو بعدها
(اما الكبار) أي صدورهم عمداً (ففيه الجهور) من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه
الا الحشوية (والأكثر) من المانين (على امتناعه سما) قال القاضي والمحققون من
الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للعصمة عليه فامتناع
الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع وإجماع الأئمة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت
المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتفويض العقليين ووجوب رعاية الصلاح
والأصلح (بمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبته من
القلوب وانحطاط رتبته في عين الناس فيؤدي الى الفرة عنهم وعدم الاتياد لهم ويلزم

لا يظهر على يد من يكذب عمداً بالمجزة تدل على صدقه في جميع ما يلقنه عن الله تعالى حالا واستقبالاً (قوله وأيا
ما ذكره منقوض الخ) النقض بالنسبة الى ما دل عليه دليل من وجوب اظهار الكفر عند خوف الملاك لان
القاء النفس في الهلكة حرام يجب اجتنابه بالنسبة الى ما يفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجوز لا ينافي
التحلف لكن رد على النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القاء النفس في الهلكة أعظم من اذم يمكن النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم عالم بعدم اهلاك قومه وعلم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالماً به كما دل عليه
صريح قوله تعالى لا تخافا نتي مكرآي بالخط والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف أن
يقرط علينا وأن يطيني نعمتهم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف أعلاها إلا يرى ان الكفار
قتلوا فر يقام الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحد منهم اظهار الكفر (قوله الأئمة الحشوية) بقع الشين
منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى تراسان (قوله يوجب سقوط هيبته) يرد عليهم ان
البحوط في الظهور المدور وغيره مستلزم إياه الآن يقال سقوط الهيبة خاصة الفكرية ولو صدرت سرا

منه انفساد الخلق ورك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (وأما) صدورهما
 عنهم (سواء) أو على سبيل الخطأ في التأويل (بغوزه الاكثر) واختار خلافه (وأما
 الضمائر محذرة بجزء الجمهور الا الجبائي) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق
 السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صفات الخسة كما سترفه
 (وأما) صدور الصغائر (سهو فهو جائز اتفاقاً) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة (لا الصغائر
 الخسية) وهي ما تلحق قاعها بالاراذل والنقص والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة (كسرة
 حبة أو القصة) فانها لا تجوز أصلاً لامداً ولا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس
 منها كقطرة وكله سفه نادرة في خصام (وقال الملاحظ) يجوز أن يصدر عنهم غير صفات
 الخسة سواء (بشرط أن يذنبوا عليه فينتروا عنه وقد نبه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة
 كالنظام والاصم وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاصر الاشارة (هذا كله بمد الوحي)
 والانصاف بالشبهة (وأما قبله فقول الجمهور) أي أكثر أصحابنا وجميع من المعتزلة (لا يمنع أن
 يصدر عنهم كبيرة اذ دلالة للمسجزة عليه) أي على امتناع الكبيرة قبل البتة (ولا حكم
 للعقل) بامتناعها ولا دلالة سميه عليه أيضاً (وقال أكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان تاب منها
 لانه أي صدور الكبيرة (يوجب التوبة) ممن ارتكبها (وهي تمنع من اتياءه فتتوقف مصلحة
 البتة ومنهم من منع مما ينشر) الطباع عن متابعتهم (مطلقاً) أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان
 (كعبر الامهات) أي كونها زانيات (والفجور في الآباء) ودناءتهم واسترغالهم (والصغائر
 الخسية دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لامداً
 ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي (فكيف بمد الوحي) لنا (على
 ما هو مختار عندهما) وان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً ومن
 الصغائر محذرة (وجوه) الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه
 يحرم ارتكاب الذنب (وإنه) أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله
 تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو أذنبوا الردت شهادتهم اذلا شهادة
 لفاسق بالاجماع وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل
 شهادته في القليل) انزل بسرعة (من يتابع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم) أي
 القائم (الي يوم القيامة) الثالث ان صدر عنهم (ذنب) وجب زجرهم (وتعنيفهم) لمعوم

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم ابداء لهم (وايدؤم حرام اجماعا لقوله تعالى) (والذين يؤذون الله ورسوله الآية) (و) ايضا لو اذنبوا (لدخلوا تحت) قوله (ومن يمس الله ورسوله فان له نار جهنم) (و) تحت (قوله اللعنة الله على الظالمين و) تحت (قوله لوما مودة لم تقولون مالا تعملون) (و) قوله (انما سرور الناس بالبر وتقسون انفسكم) فليزيم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي للانياء (العذاب) على الذنب (اذا لا على رتبة) في الكرامة (يستحق عقلا وقتلا) (أشد العذاب لمناكب أعظم النعم) للمفاضة عليه بالمعصية ولتلك ضوابط حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأتي منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابها بالمعصية استحق العذاب اضمافا مضاعفة (الخاص ولم ينالوا) أيضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين) (وللذنب ظالم نفسه) (وأي عهد أعظم من النبوة) فان حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وان حمل على عهد الامة فبطريق الاول لان من لا يستحق الا في لا يستحق الا على (السادس ولكانوا) أيضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا ينوي المخلصين لقوله تعالى (حكاية منه على سبيل التصديق) لا غوينوم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بحالمة ذكرى الدار وفي) حق (يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بأنه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبوه الا فرقا من المؤمنين فالتين لم يتبعوه ان كانوا من الانبياء فذاك) (مطلوبنا) (والا) أي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم (فالانياء) ايضا لم يتبعوه (بالتريق الاول) فاتهم بذلك أخرى من سائر المؤمنين (أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا أفضل من الانبياء لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه

(قوله كسر الامهات) المهر الزنا وكذلك المهر كبر وظهر (قوله ولا شك ان زجرهم ابداء لهم) في كون زجرهم عن المنكر ابداء لهم بحث (قوله انا اخلصناهم بحالمة ذكرى الدار) أي جعلناهم عالمين لتابعي حالمة لا شوب بها هي ذكرى الدار أي ذكرهم للآخرة داغما فان خلوصهم في الطاعة بسببها

ولم يذنبوه (الثامن انه تعالى قسم للكافرين الى حزب الله وحزب الشيطان فلأذنبوا لكانوا
 من حزب الشيطان) وذلك لان الطبع من حزب الله اتفاقا فلما كان المذهب منه أيضا لبطال
 التقسيم (فيكونون) أى الاثنياء للذنبون (خامس قولنا تعالى الا ان حزب الشيطان هم
 الظالمون) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون في المقلعين فيكون واحد من آحاد الامة
 أفضل بكثير من الاثنياء وذلك مما لا شك في بطلانه (التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق
 ويعقوب) والاثنياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون في الخيرات واجمع الخلق
 بالاثنت واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الاعمال والتروك (وقوله انهم عندنا من
 المصطفين الاخيار) يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناول جميع الاعمال والتروك
 لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في
 كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم
 لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا
 من عبادنا ففهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى العظام والمقتصد والسابق لانا نقول
 الضمير في قوله ففهم راجع الى الابدالي للمصطفين لان حوده الى أقرب المذكورين أولى
 (فهذه حجة العصمة) أوردتها الامام الرازى في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف
 (وأنت تعلم ان دلالتها على عل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمداً
 ليست بالقوية) فان الانواع ثمانية فيما يصدر عنهم فصد السهو ويشترط في القصد
 أن لا ينهائنه ورد الشهادة مبنى على التفقن الذي لا يثبت له في الصغيرة عمداً ومع الكبيرة
 سهواً وأما الزجر فانما يجب في حق التمسك بالكبائر دون الناهي والصغيرة النادرة عمداً
 معفوة عن مجنب الكبائر وغليظ التأمل في سائر الدلائل (واحتج الخائف) الذاهب الى
 جواز صدور الكبائر عنهم بعد البشة سهواً وجواز الصغار عمداً أيضاً (بمصن الاثنياء)

(قوله فلأذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كابدل عليه سياق الآيات في آخر
 سورة المجادلة ولوسم العموم فهو المذهب الغير الثابت والمأمور (قوله التاسع الخ) فيه انه لا عموم له لجميع الاثنياء
 ولوسم فلا ينفى السهو على ان عصمة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم عصمة في هذا الاستعمال (قوله فان الاتباع
 اتعجب الخ) قيل عليه لا يفتى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والسيان وقتلت اللسان
 ليس بما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يستعجب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلما جوز ذلك لم يجوز الاتباع بل

التي قلت في القرآن أو الاحاديث أو الآثار وتلك المصص (نوم صدور الذنب عنهم)
 في زمن النبوة (والجواب) من تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالأحاد
 وحج ردها لان نسبة تلخفا الى الروايات آهون من نسبة للمامى الى الانبياء وما ثبت
 منها توارا فادام له محمل آخر حملاه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل المصصة ومالم
 نجد له عيضا حملناه على انه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك لاولى أو) من
 (صنائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفى) أي لا ينفى كونه من قبيل ترك الاول أو الصنائر
 الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
 (ولا الاجتناف منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يبنى ان
 هذه الامور الثلاثة لاتنافي لصحان الآخرين (اذ لعل ذلك) للذ كورد من التسعة والاستغفار
 والاعتراف (لعظمه عنهم أو) عتدهم) الا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقرين ولذلك
 يسمى ترك الاول منهم وكذا اوتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويمترفون
 بكونه ظلما (أو ان) أي أولان (غصدا وبه هضما من أنفسهم) وكسرا لما بانها ارتكبت
 ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتال والتضرع كي يمنوا عنها
 وبها (ومن جوز الصنائر ممدأله زيادة فسخة) في الجواب اذ زباده وجه آخروها وان
 يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة ممدألا كبيرة (ولنفصل ما أجلناه) من استدلال
 المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) أي من ذلك الحمل (قصة آدم عليه
 السلام وبقية روا) أي تكلموا بعل افواههم (في التمسك بها من ستة أوجه • الاول قوله
 تعالى وعصى آدم ربه • وكذا بقوله فتوى) فان المصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن
 يمس الله ورسوله فان له نار جهنم والنوابة تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا
 من أئبلك من النافرين • (الثاني قوله تعالى قتال عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب)
 لانها الندم على المصيبة والزبعة على ترك العود اليها (الثالث غاقتة البهي من أكل الشجرة)
 وارتكاب المنع عنه ذنب • (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلها الله من

وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا أن يشترط تبه الانبياء في الحال وتبهيهم للخاطئين فأنس (قوله الاول قوله
 تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يعقل أن يكون النبي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للذنب والتزبه وترك
 التدب ومن مثله يسمى عيانا وغواية وظلما

الظالمين على تقدير الاكل منها والعظم ذنب • (الخامس قوله تعالى) حكاية عما (دت) ظلمنا أنفسنا وإن لم نغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والعظم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عما فأخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان يدل على كون المادورتهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف بدى الله في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتهاد بالنبوة الا بعد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فتوي سم اجتهاده به فتاب عليه فان كلمة ثم لقرئى وللهملة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقعة) أى الطمن (في الايام بمثل هذا) للتسك (اظهر دنفه الا لله) والاية في الضلالة (والهل للقرط) في التوبة (ولديتك في ذنبه) أى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة) هى آدم (وجعل منها زوجها) بفتح حواء (ليسكن اليها فلما تشاها حملت حملا خفيفا الآبة) فان الضمير في قوله بجماله شركاء راجع اليها اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشرى وكفته ان حواء لما اقبلت أى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في

(قوله ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضه خبر ان قوله كان نيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقر باهذه الشجرة يدل على انه أوصى اليه قبل خروجه من الجنة ليدل على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوصى لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه فإني انظر ان لا يتصور نبوته الا ان تقول المفهوم بما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في القطة وهو المعنى بالوصى الظاهر والوصى المتلو ولم يشك ذلك لغير النبي بل ربما يحمل ذلك من خواص الرسول وأما اللقاء المعنى في الروع في القطة واسماع الكلام في المنام ويقال له الوصى والاصنافه وهو المراد بما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا وأما انه ليس له أمة في الجنة فقد يجاب عنه بان حواء أمة له وحيث ان الارسل الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في ترميم النبي هومن قال له الله تعالى أرسلناك الى الناس أأوى قوم كذا ويمكن أن يدفع بأن غير اليهود هو الارسل الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضى كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسل اذ لا شك ان البعض الذين ولدون بعد الارسل يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسل الى حواء وبها يكون المراد بالوجود في ابتداء الارسل هو حواء فقط لكن قال في الباب الأربعين لو كان آدم عليه السلام رسولا لكانت رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقر بالملأ الشكر لرسول الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وأنت خير بأن ما ذكره يدل على ان الوصى المذكور يستلزم النبوة فتحتمل انهم مرسلون بان نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الأقرب ان الخطاب بلا واسطة مع

بملكه بيمينه قالت ما أودى فدا أزداد قلها رجع اليها وقال كيف تجدينك قالت أخاف
 بما أخوفتي به فاني لا استطيع القيام فقال أرايت لو دعوت الله أن يجعله الساما مثلي ومثل
 آدم تسمينه باسمي قالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجعلها يدعوان الله لأن
 آتينا صالحا أي ولما سويّا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويّا جاءها ابليس فقال سميه
 باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث وزني آدم
 بذلك (والجواب ان أكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم (لقريش) وحندهم
 لابن آدم كام (والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجا أي يجعلها عريية) قرشية
 (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كلها) بالله (تسميتها اسماها بعبد مناف وعبد المزي
 وعبد النزار وعبد قصي) والضمير في يتركون لها ولا عقابها وعلى هذا (فليس الضمير في
 جعل لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأن الدليل على الشرك في الالهية وفعله)
 أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه
 الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المنفرد على الوسة (غير داخل
 تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أولها) كانت (قبل النبوة) فان قلت قد مر
 امتناع الكفر على الابداء مطلقا قلت معنى اشرا كلها بالله انها أطاعا ابليس في تسمية
 ولهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل
 النبوة وقد يقال معنى جعل لآدم ولحواء على حذف المضاف كما يدل عليه جمع
 الضمير في يتركون (ومنه) أي ومن ذلك الجميل (قصة ابراهيم عليه السلام وأظهر ما يؤمهم
 الذنب) في قصته أمران • الاول قوله (في حق الكواكب) (هذا روي) فان كان ذلك عن
 اعتقاد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا ينبغي انه) أي هذا الكلام (صدر
 منه قبل تمام النظر في معرفة الله وكمنه وبين النبوة) اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك
 النظر فلا اشكال ان يختار انه لم يستفده فيكون كذبا صادرا قبل البينة ولك ان تقول انما قال
 ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصائبه اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب
 لو كانت أربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آنلا وهو باطل (الثاني) من الامرين

آدم عليه السلام ما قوله تعالى ولا تضر باضلي طريق التخليب كما تترقى المعاني والله أعلم (قوله) وقد يقال معنى
 جعل لآدم (قيل هذا قريب من الحق لان أول الآية هو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك

(قوله رب ارفني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفرو) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل (في الآبة) تصريح بأنه مله لان في عين اليقين من العلمانية ما ليس في علم اليقين فان الوهم باحداث الوسواس والدعاوغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد قال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية للفصلة اقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية للمفصلة الى التردد بين الكيفيات للتمدد مع العلمانية في أصل الاحياء والقدرة عليه) هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نيا يحيى بدعائه للموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد انخذه خليلا (فأراد) ابراهيم (ان يعلم أهو هو) و (كيف) لا تحمل الآية على ماسرور (الشك في قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به) فاهو جوابكم فهو جوابنا وبما تنسك به من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل ضله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر لظفر في النجوم فقال في سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكآل قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فظلم الله تعالى أخبره بأنه اذا طلع النجم القلاني فانه يمرض • ومنه قصة موسى عليه السلام والمنسك بها من وجوده • الاول قوله فوكره موسى قضى عليه ولم يكن قتله) لنفك القبطي (بحق) أي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (قوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فلما اذا وانا من الضالين • الجواب انه كان قبل النبوة) وأيضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس

التقدير كابدل عليه ضميرا للجمع في يشركون في آخر الآية (قوله وقد قال ابن عباس رضي الله عنه الخ) المذكور في الأربعين انه روى عن جعفر الصادق رضي الله عنه ان الله أوحى اليه اني اخذنا منا خليلا وعلاسته اني أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب (قوله قلنا هو الخ) قيل وأيضا يجوز أن يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألهم وعني به نفسه لان الانسان أكبر من كل صنم ولا يفتني انه نصف سبع وجود بل (قوله فلعن الله تعالى أجبر الخ) وأيضا يحتمل أن يكون سقي في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا وكان على تأويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وهوانه وبحثوه ان ابراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بمسور الكتب منه وأما ان المراد تصور به بصورة الكتب فذكر في مقام الشفاعة مع ان ليس كذبه لا يصلح منه عليه السلام قبل ويمكن جعله على ان من الكتب

(الثاني انه اذن لهم في اظهار السر لقوله اقواما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه
 يضاه حرام • (الجواب انه) أى اظهار السر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما تختلف فيه
 الشرائع بحسب الآراء (أو علم) موسى (انهم ملقون) سواء (اذن لهم أم لا بدليل ما انهم
 ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بحرم (أو أراد اظهار معجزته)
 في عصاه وتلقفها أفكوه • (لا ينهم) ذلك الاظهار في ذلك المقام (الا بذلك) الاذن فكان
 واجبا لكونه مقدمة للوجوب (أو أراد) القواما انهم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا
 بسورة من ثلث الى قوله ان كنتم صادقين • ثلث) قوله (وألقى الأرواح) وأخذ برأس
 أخيه يجره اليه • هارون كان يبا فأن كان له ذنب) استحق به التأذيب من موسى (فذلك
 والمطلوب ولا يابذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (والجواب انه لم يكن
 ذلك) الجر (على سبيل الإيذاء) ان كان بديه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك
 الواقعة (يخاف هارون ان يشتد بنو اسرائيل خلالة) أي يستقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء
 ظنهم عومي) حتى انه لما مات هارون في غيبته قالوا ان موسى قتله وقد أوجب أيضا بأن
 موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل
 الواحد منا اذا أراد اصلاح فضاء أو تسكين مصاب وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء
 الفكر أخذ برأس أخيه لاهل طريقة الإيذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه عن عض يده
 وشفته وقبضه على لحية الا انه نزل أخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو
 شر قال الآدمي لا يخفى بدم هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل • (الرابع قوله)
 في قول موسى (انظر لقد نجذت شيئا أسوأ شيئا نكرا) وذلك القمل لم يكن منكرا
 فكلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل النضر منكرا فذلك والا كان موسى كاذبا
 (قلنا) أود منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم

المباحة للتقص عن يد الظالم والتولي عن مجتهمهم (قوله أي قول موسى عليه السلام للنضر) قيل يحصل ان
 يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما أرسل لم يكن له وقت بصرفه في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم
 الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام هنا غير موسى النبي عليه السلام الآن يكون صاحبه غير النضر لان
 التواريخ نقلت بان النضر المهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بستين والمذكور في تفسير القاضى
 وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة يلقيها فاجاب بها قيل له هل تعلم احدا
 أعلم منك فقال لا فأتى الله تعالى اليه بل عبدنا نضر وهو يجمع البحرين وكان النضر في أيام افرديون الملك

ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر (أو أراد عيا) فان من رأى شيئاً عيباً
جداً فإنه قد يقول هذا شيء منكر (وقيل الخطر) لما كان بأسر الله (لم يكن منكراً)
في الحقيقة (ومنه قصة داود) عليه السلام وهي أنه طمع في امرأة أدرياً فتعبد قتله بأرساله
إلى الحرب مرة بعد أخرى (و) هذه (القصة) على أوجه القى اشتهرت به (مختلفة)
أى مفتراة (للاحتشوية إذ لا يليق ادخال القم الشنيع في أثناء اللدغ العظيم) بمعنى أن الله
تعالى مدح داود قبل قصة النجبة بأوصاف كآلية منها أنه ذو الأيدي أى القوة وأراد القوة في
الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوها مدحاً أو القوة في الدين
هي التزم الشد يد على أداء الوجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع
نفسه عن الميل إلى التجور والقتل ومنها أنه أواب أى رجاع إلى ذكر الله فكيف يتصور
منه أن يكون مواظباً على انقضاء إلى أعظم الكبائر ومنها أنه سخر له الجبال يسبحن معه
بالشمس والاشراق وسخر له الطير عشيرة كل له أواب افتى أنه سخر له هذه الاشياء
ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا ومنها أنه أوفى الحكمة وفعل الخطاب والحكمة انهم جامع
لكل ما يبنى علماً وعملاً فكيف يعقل أنه انصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكب
عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والنكوح ومدحه أيضاً بعد قصة النجبة
بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل اللدغ وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل
هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام (بل تصور قوم
قصرو للإيقاع به فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم القصومة) المذكورة في القرآن وزعموا
أنهم إنما قصدوه لاجلها للسوء به من قتل النفس أو سرقة المال (ونسبة الكذب إلى
القصوس أولى من نسبتها إلى الملائكة) وعلى هذا فمضى قوله تعالى إنما فتناه اختبرناه في
أنه حين أساء الظن بالقصوس مع قدرته عليهم قبل يما لجهم بالمقوية أولاً فلما لم يما لجهم كان
غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنوب منه بل جاز أن يكون طلباً لغفر الله عنهم

وكان على مقدم ذي القرنين الأكبر وبقي إلى يوم موسى عليه السلام والله أعلم (قوله رسائل إلى القتل والزنا)
فيقتل إذا لم يستد إليه الزنا في القتل أهله وأزواجه بدموت زوجها فتقوله والزنا عملاً لا جرمه (قوله وزعموا أنهم
الخ) الاطهر أن يقال وأظهروا أنهم كالأبقي (قوله حين أساء الظن بالقصوس) إذا كان الظنون شراً أو ما
يجرى مجراه يطلق فيه أساء الظن وإن طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وإن لم يطابق المظنون

وان يفقر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله ففقرنا له أي فقرونا لأجل حرمة وبركة شفاعته ذلك القمل الشكر الذي أتى به أو تلك للتسودون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى اللاتكة وحمل التناج على التسوان وخطب الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يروى بها عليه أهل الحشوية (ومنه قصة سليمان) عليه السلام والنمك بها (من وجه - ين) بل من وجوه (الاول) النمك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالشئ) أي بعد الزوال (الصافنات الجياد الآتية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الماه عن ذكر الله حتى روي انه فانت عنه مهلة العمر (والجواب انه لادلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً وقوله أحييت حب الخيل مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئاً ولكن لا يحب أن يحبه فاذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربي أي بسببه) كما يقال سقاء عن البية أي لأجلها فاللهي ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره أي أمره (لابلهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان روابط الخيل) في دينهم كان (بأمره) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطلق مسحاً مناه يمسح رؤوسها واعانها اكراما لها) واظهارا لشدة شفقه عليها لكونها من أعظم الاعوان في دفع أعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المنى أنه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها واعانها أي يقطعها اما غصبا عليها بسبب ما جرى عليه من أكلها واما لتصدق بها (ضميف) جداً (اذ لادلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم ثم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب المتق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ووجوع ضمير توارث الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو الشئ وان يعود الى الصافنات وهذا أولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس

الواقع ولذا قال أساء اللحن (قوله الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القاصم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابطة على طرف الحافر (قوله سقاء عن العبة) العبة بالعين المهملة شهوة اللين يقال عام الرجل يعم ويمام عبة والقيم بالعين المحجمة البطش والخوف وهذا وان كان أنسب بالسياق الا ان التعبية بالتاء لم يذكر في الصحاح واعا المذكور التعمير بدونها (قوله أي أمره) حل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر (قوله لان روابط الخيل) الرباط المرابطة

وأيضاً هي أقرب في الذكرك من لفظ المشي فالمشي حيث أنه أمر بإعدادها حتى تواترت بالحجاب
 أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فأوصلت إليه أخذ بمعناها (التي) المنسك
 بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك نمحس في جزيرة فخرج
 إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على
 أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تختالاً على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت
 قدود وتروح إليها مع ولائها يسجدن له على ما هن في ملكه فسمط الخاتم من يد سليمان
 عليه السلام لمصمباته بأخذ الصم الذي يسجد له في بيته فقال له آسف أنك مفنون بذيبتك
 فشب إلى الله فخرج إلى فلاة وقد على الرماد تأثراً إلى الله سبحانه وتعالى (الجواب) أن هذه
 الحكاية الخبيثة التي يرونها المشوبة بكتاب الله مبرأ منها قال (التي عليه الصلاة والسلام)
 في تفسير هذا الكلام (قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولها
 يقاتل في سبيل الله) ولم يقل إن شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف
 غلام فقامت به الثابتة فالتفت على كرسية بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فلا يتلاءم
 للذكور في الآية (أما كان ترك الاستثناء) لالمعية (وقيل) ابتلاءه كان بالمرض
 فانه (مرض حتى صار) مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد
 له ولد) فقالت الشياطين إن عاش ولده لم ينك من السحرة فمزمت على قتله فعلم سليمان
 ذلك (غاف الشياطين أن يهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه فغداه
 فأت) ذلك الولد في السحاب (فأتى على كرسية) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل
 على ربه • (الثالث) المنسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد
 من عبادي) فانه (حسد) فيكون ذنباً (الجواب) أنه ليس حسداً بل (معجز كل شيء)
 إنما كان (من جنس ما ينتخر به أهل زمانه وكان) ما انتخر به أهل زمان سليمان (هو الملك)
 أي المال والمجاه فلا جرم طلب مملكة فائتمة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وهي ملازمة تنمو بالعدو ورباط الخيل مرابطاً وقال الرباط الخيل الخيل فافوقها (قوله وقصنا) لا يرقأ
 لها دمع أي لا يسكن من رقا السمع رقا وقوا إذا سكن والولا جمع وليدة وهي الجارية والغلاة المغازن والجبع
 الضل (قوله غاف الشيطان أن يهلك) الشيطان منصوب بترج الخافض أي من الشيطان (قوله فالتفت على جميع
 الملائكة) قلت يعني في الإعجاز حيث أن سبط مملكة فائتمة على مملكة أهل زمانه ثم قال لا ينبغي لأحد من عبادي

(وأراد أن ملك الدنيا موروث) أي ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بدماء في
 من مرضه الشديد (ملك الدين) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من
 بعدي أى ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيري (وأراد الملك العظيم من النعانة) وذلك
 ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب للملك العظيم في الدنيا
 مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك للملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع
 من خدمة المولى (ومنه قصة بونس) عليه السلام فانه ذهب مناضبا وظن أن لن يقدر الله
 عليه واعترف بكونه ظالما والنصب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب
 (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر) بالنوا في المناد والكابرة حتى عيل صبره ولم
 يطلق للمصاهرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا (فظن أن لن يقدر عليه أن ان
 نصيق عليه) فانه مشتق من القدر كما في قوله يسقط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة
 (وأنى كنت من الظالمين أى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم ضمن للنفس واستعظام
 لما صدر عنها مبالغة في التضرع (ولا تكن كصاحب الخوات أى في قلة الصبر) على الشدائد
 والمحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنوب (ومنه قصة
 فيينا صلى الله عليه وسلم) والاحتجاج بها من وجوه **الاول** ووجدك ضالاً فهدى
ولا شك في الضال حاص (الجواب انه قبل النبوة أو) أراد (ضالاً في أمور الدنيا) ويجب
 جملة على هذا (لقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى) اذ المراد به في الضلالة والنوابة في
 أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرناه (الثاني ماروى انه) عليه الصلاة
 والسلام لما أشد عليه امراض قومه عن دينه غنى أن يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل
 قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقرائنها قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات
 والعزى ومنات الثلاثة الأخرى تلك الترائيق العلى منها الشفاعة ترجى) فلما سمعه فريش

قلت يحصل أن يكون مراد من قوله من بعدي من غيري في زمانى ويقرب منه قول القاضى أى لا ينبغي لأحد ان
 يسلبه مني بعد هذه السلبية **(قوله)** أو أراد ضالاً في أمور الدنيا قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده
 أبوجهل الى عبد المطلب وقيل أضل حليمة عند باب مكة حين قطعت وجهته به على عبد المطلب وقيل ضل في
 طريق الشام حين خرج به أبو طالب **(قوله)** أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثلاثة الأخرى هي أصنام كانت لهم
 والثالثة والأخرى معتان للثلاث وفائدتهما التأكيده كقوله يطير بمن حاجه أو الأخرى من التأخر في الرتبة **(قوله)**
 تلك الترائيق العلى (الترائيق بضم التين المجمة وقع النون من طير الماء طويل العنق وإذا وصف به الرجال

فرحوا به وقالوا قد ذكر آلمتنا بأحسن الله كر (فأتاه جبريل) عليه السلام بمد مأمسى
 (وقال) له (تلوت على الناس ما لم آله عليك) فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لتلك حزنا
 شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا
 نبي الا اذا تمى أنى الشيطان في أميته الخ والغباب) على تقدير حمل التمني على القراءة هو
 (أنه من القاء الشيطان) بمعنى أن الشيطان قرأ هذه البارة النقلة وغلط صوته بصوت
 النبي (حتى ظن أنه عليه الصلاة والسلام قرأها والا) أي وان لم يكن من القائل (كان)
 النبي عليه الصلاة والسلام قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس يجاز اجماعا (وأيضا
 وبما كان) ما ذكر من البارة (قرأنا وتكون الاشارة بتلك الفرائق) الى اللاتمة فيسخ
 تلاوته للايهام) أي لايهامه للشركين أن للراد به آلمتهم (أو المراد) على تقدير حمل التمني
 على نفي القلب ونفكره (بما يتناه بوسوسة للشيطان) ويكون للمنى حيث أن النبي اذا تمى شيئا
 وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم أن الله تعالى يفسخ ذلك ويهديه الى ترك
 الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات اللاحدة (أو)
 تحول من التقدير الاول أيضا (هو) أي قوله تلك الفرائق الى آخره كان من القرآن وأريد بالفرائق
 لاصنام لكنه (استبهم انكار) حذف منه اداته فآلمنى أن هذه الشجرات ليست كما
 يدعونها وترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب * والجواب أنه) أي نكاح زينب
 كان (بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الادعياء وانما اخفى في
 نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن يفسخ ذلك التحريم
 أوحى اليه أن زيدا إذا طلق زوجته فزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه اطلقها لزمه
 الزوج بها ويصير سببا لعلمهم فيه فقال زيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما أوحى
 اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوب (فليل له ونخسى الناس والله أحق أن نخشاه وقيل
 كانت) زينب (ابنة عمه النبي عليه السلام) وطامة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد

فواحدة غريب وغير توفيق كسر التين وقع الدون فيها وغير توفيق بالضم وغرائق وهو الثياب الناعم والجمع الغرائق
 بالفتح والغرائق والتراتقة (قوله وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل
 التطلاق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطلاق خصوص القصة والتشويق في الثاني دون الاول (قوله وكان
 وصفا بكونه زواله كذا) فان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر أو اعتقاد
 الزوجين وبشبهه مجاز شائع لا يكون كذا ما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما

شق عليها وعلى الغيبا فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية فأتوا
 نكحها (وطلعت) زينب مع ذلك (أن يتزوجها النبي) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها
 من قيد ذلك النكاح (فنشرت على زيد) حتى اعيت (فطلقها) فتزوجها النبي بأمر من الله
 يأتا ذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة (وما يقال أنه أحبها)
 حين رآها (فما يجب صباه النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله وإن صح فيل القلب غير
 مقدور) ثم القائلون بحبته إياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا
 كأن أمره بأمرها بالزنا وكان وصفها بكونها زوجها كذبا ومنهم من قال لم تحرم
 لكن وجب على الزوج تطلقها قالوا (وفيه) أي في ميل قلبه إليها وما نزع عليه (ابتلاء
 الزوج بتطلقها لأن القبول من الزوجة طلبا لرضا الله أمر صعب لا يستقاد إلا موفق
 (و) ابتلاء (النبي بالباتنة في حفظ النظر حذوا عن الخيانة في الوحي) بالاختفاء (أو التعرض
 للعلن) من الأعداء • (الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى إلى قوله عذاب عظيم
 والجواب أنه من باب على ترك الأولى) الذي هو الاختان (فإن التحريم) أي تحريم القداء
 (مستفاد من هذه الآية) قبل زوالها لا تحريم ومعنى قوله تعالى لولا كتاب الله لآخرة
 أنه لولا سبق تحليل التناكح لمذبذبكم بسبب أخذكم هذا القداء • (الخامس هذا الله منك
 لم أذنت لهم والمغفوا إنما يكون من الذنب الجواب أنه تطف في الخطاب) على طريقة
 قولك أرايت رحمتك الله وغفر لك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى ضاعته
 ثم حابه إذ هو باطل قطعا وإليه أشار بقوله (والا فلا عتاب بعد المغف) وعلى هذا فلا دلة

يكون مجازا معارة للكتب لو وجد نصب قرية ما منع عن إرادتها حقيقة ولو وجد معنا كالأبى (قوله لكن
 وجب على الزوج تطلقها فإن قلت ضل هذا يكون الأمر بالمسالك أمر ابتداء الواجب قلت لمع كان الوجوب
 موقفا لا مطلقا فلا عذر • (قوله الرابع ما كان لنبي الآية) روى أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيرا
 يوم بدر فبهم البأس معه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فبهم فقال قومك واحك أسبغهم قتل الله تعالى أن
 يتوب عليهم وخففهم فبهم تعزى بها أصحابك وقال عمر رضى الله تعالى عنهم كذبوا وأخروا لمن يملك فاضرب
 أعناقهم وقال سعد بن معاذ الاختان في القتل أحب إلى فرضى رسول الله عليه السلام بالقداء فزلت الآية (قوله
 الخامس هذا الله منك الآية) روى أن رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم إلى
 نبؤك وكان في وقت غمرة وقصدوا قنبلع بعد القصد وكثرة العدو واستأذن طائفتهمهم في الخلف واعتلوا بمل
 فبهم عليه السلام معاذ بهم وأذن في الخلف فزلت الآية وأما ما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم إليه عليه السلام

لعمرو على الذنب (و) ان سلم ان هناك متابا (فلنا ذلك) المتاب انما كان (بترك الاول)
 فيها يتلق بالمصالح الدنيوية (من تدير الحروب فانه عليه الصلاة والسلام اذن جماعة قتلوا
 باعذار بالتخلف عن غزوة نبوك وتارك الافضل في امور الحرب قد يمتاب) * (السادس)
 ووضنا عنك وذك الذي اقص ظهرك (والوز هو الذنب واقضاه الظاهر يدل على كبره
 (الجواب) بان الوز المذكور محمول على ما كان قد اترفها (قبل النبوة أو) هو (ترك
 الاول) والاقاض حينئذ محمول على استمطامه اياه (أو) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل
 كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعلا (لثقل الذي كان عليه
 من النثم) الشديد (لإصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولمدم استطاعته على تنفيذ أمر
 الدين فلما ألقى الله شأه وشده أزره فقد وضع عنه وزره وشله وشوي هذا التأويل قوله تعالى
 ورفضنا لك ذكرك وقوله ان مع الصبر يسرا * (السابع) قوله ليفتر لك الله ما تقدم من ذنبك
 وما تأخر (و) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لا وجود لتوبة
 الاعم الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما أخر عنها لا دلالة لفظ
 عليه) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صبرتان احديهما متقدمة على الاخرى (أو) انه
 (ترك الاول) وتسميته بالذنب استمطام لصدوره عنه (أو) نقول (نسب اليه ذنب قومه)
 فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالنبي ليفتر لاجلك ما تقدم من ذنب
 أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه
 (وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالنبي ذنب قومك اليك) أي ما ارتكبه من
 الذنوب بالنسبة اليك كأشياء اياك فلا يعني ضعفه فان ذلك) انما يأتي (في المصادر
 للتمدية) والذنب ليس منها والا كغناه بأدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا قبله فوق
 سليم * (الثامن) قوله تعالى عيسى وتولى أن جاءه الاممي الجواب انه ترك الاول مما يليق
 بحقه العظيم) ومثله يمتاب على مثله * (التاسع) قوله ولا تطرد الذين يدهون وبهم بالنداء
 والشي الجواب النبي لا يدل على الوقوع) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في
 الزمان الآتى على ما كان عليه في الماضي * (العاشر) يأتيها النبي اتق الله يأتيها الرسول بلغ

لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه ما ذرهم فصر في ذلك (قوله الجواب النبي لا يدل على الوقوع) قيل لو سلم
 فيصير ان يكون النبي نسخ ما ليس سابقا ولا يفتي انما احفال على لا يتفت اليه في هذا المقام كابدل عليه الرجوع

ما أنزل إليك الجواب مامراً من قصد التثبيت والاستمرار (مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا بد لأن على صدور الذنب • (الحادى عشر لئن اشركت ليجعلن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك أن كان زيداً حبيراً كان جاداً (أو المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التريض وبؤيده أنه (قال ابن عباس رضي الله عنهما) نزل القرآن على اياك أعنى فاسمى يا جارة • (الثاني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكون من المتربين الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شك كما يفرض الحال وأمر بالرجوع الى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والقائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطاقتة او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف أنه أولى مثل ما أنقضى الانبياء السالفة وأنت خير بأن هاتين القائمتين انما يتريان على الرجوع ابتداء ولذلك كور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (وامم انما طولنا في مثل هذا ليلم أن مسألة نسيان الانبياء) وسوهم في صدور الكبار عنهم (ونعمدهم الصغائر لا قطع فيه نفيًا) كما به عليه بقوله سابقاً وأنت تعلم أن دلالتها في عمل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سرها والصغيرة عمداً ليست بالقوية (أو أحياناً) إذ قد أجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض تقيده) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه حال لقائه) بلا شبهة (وظهور المجزأة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يمتدأ على الانبياء باطلاق اللسان

في المقصد السادس في حقيقة العصمة

آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقية تتوقف على آلملية (وهي عندنا) على ما تقتضيه أصلنا من الاستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (أن لا يخلق

الى كتب التفسير (قوله على اياك أعنى فاسمى يا جارة) أى أنزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يتخاطب أحد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته (قوله وأنت خير بأن هاتين القائمتين الخ) قد بحث ما ذكره في القائدة الثانية الآن يقال المراد بمجموع القائمتين وقد يقال أن أريد بالشك ما لم يوه كما هو شأن في معانهم العرف لا ترتب الفائدة الاولى أيضاً الاعلى الرجوع على تقدير الشك فتأمل (قوله لان الماهية الحقيقية الخ) نبوت الماهية

ألفه فيهم ذنباً و) هي (عند الحكماء) بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإنجاب والاعتبار
استمداد لقوايل (ملكه تمنع من الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانية ابتداء (بالعلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة (وأنأكد)
وترسخ هذه الصفة فيهم (بتأديع الوحي) اليهم (بالاوامر) الداعية الى ما يذنب (والتواهي)
الزاجرة مما لا يذنب (ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصفات) سهواً أو محمداً عند
من يجوز تمهدها (و) من (ترك الاولى) والأفضل (فان الصفات النفسانية تكون) في
ابتداء حصولها (أحوالاً) أي غير راسخة (ثم تصير ملكات أي راسخة في عليها) بالتدريج
وقال قوم هي المعصية (تكون خاصة في نفس الشخص أو في بدنه بمنع بسببها صدور الذنب
عنه ويكذبه) أي هذا القول (أنه لو كان) صدور الذنب (كذلك) أي ممتنعاً (لما استعق
للمدح بذلك) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب يترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدوراً
داخلاً تحت الاختيار (وأيضاً فالاجماع) منقعد (على أنهم) أي الانبياء (مكفون بترك
الذنوب) مثابون به ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان (الامر) (كذلك) اذ لا تكليف
بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً (وأيضاً فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم
يوحي الى بدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع الى البشرية والامتنياز بالوحي لا غير) فلا
يتمنع صدور الذنب عنهم كما من سائر البشر

﴿ المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فقلنا في وجوه ﴾

الاول ما حكى الله عنهم من قولهم أتعلم فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك وتقديس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه للمعصية) وهي أربعة (اذ فيه غيبة لمن
يحملة الله خائفة بذكر مثالبه وفيه) أيضاً (الحجب وتركية النفس) بذكر منابها (وفيه
يضاً) أنهم (قالوا ما قالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجماً بالظن) اذ لا يليق بحكمة الله
مع ارادته اعزاز نبي آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله

الحقيقة للمعصية بناء على قول الملافة والانهي عندنا أمر عدي كادل عليه كلامه قول خاصة في نفس الشخص
الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكتوبة للعب ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصة
(قول اذ لا مدح ولا ثواب) اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح في نظر الشارع المستقيم للثواب لان
الخلية تكفي في مطلق المدح على سابق وأما الثواب فاعايرت على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند التعمد

تمالي ولا تتف ما ليس لك به علم (وفيه) أيضا (انكار على الله تعالى فيما فعله وهو من أعظم للمامى) * الوجه (الثاني) ليس حاص (بترك السجود حتى صار مطرودا لمعونا) (وهو من الملائكة بدليل استثناءه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استعق الدم ولما قيل له ما علمك أن لا تسجد إذا أمرتك والجواب عن (الوجه (الاول انه) أى قوله لم أجمعل (استنساخ من الحكمة) الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم (وللتبينة اظهار منال للكتاب وذلك لا يتصور لمن لا يله) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء مظهر منها وما بين غلاية هناك (وكذلك التزكية) اظهار منال النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى (ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله) اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها (أو غيره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني) ان ابليس كان من الجن (لقوله تعالى كان من الجن قسقى عن أمر ربه) (وصح الاستثناء وتناوله الامر للنية) أى لتبليغ الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ما قيل فلا يكون حيث ذكره من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان للتبادر من لفظ الجن ما لا بدخل تحت ذلك (مع ان ذكره) أى ذكر كونه من الجن (في معرض التعليل لاستكباره ومعصيته) كما يتبادر من نظم الآية (بأية) أى بأبي كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية أو أبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللتبينة الآيات الدالة على معصيتهم نحو قوله تعالى لا يصون الله مأمريهم ويعلون ما يؤمرون) (و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه

والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل (قوله) وذلك انما يتصور لمن لا يله (الخ) وأما التبينة وصف بالفتح اهانة للوصف والحب والتزكية وصف النفس بالجليل تعظيما وتجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك من ان ذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك (قوله للنية) هنا بناء على الظاهر الذى هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن أيضا كما أوامرون مع الملائكة لكنه استثنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمرون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر أيضا مأمرون به والضرب في سجدوا راجع الى القليلين وكانه قال فسجد المأمرون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضى (قوله مسمين بالجن) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان من الملائكة خضر يأتوا الدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجن وهو المستر وكان من الملائكة طائفة مستترون أى عاشون عن الرؤى كما علم من بينهم ورفقتهم لا يرونهم الملائكة

انهم لا يصون ولا حصل الفتور في التسليح (و) قوله (يخافون دهرهم من فوقهم) أى فلا يصونه (ويشملون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعياناً واواماناً ومعاصي) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرزون عن جميع الداهي في جميع الازمنة (ولا قاطع) أى في هذا المبحث لا نفي ولا اثبات بل أدلة طرفيه غنية (وان الظن لا يفي في مثله) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئاً)

﴿ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

لا نزاع في انها أفضل من الملائكة السفلى (الالهية) (انما النزاع في الملائكة العلوية) السماوية (فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل وعليه الشيعة) وأكثر أهل الملل (وقالت المعتزلة (و) أبو عبد الله (الحلي) والقاضي أبو بكر (منا الملائكة أفضل وعليه القلاسة) احتج أصحابنا بوجود أربعة • الاول قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد أمروا

الى دونهم منزلة وتلك كانت سبعين بالجن (قوله لا تضربوا لآبائنا) وأما صفة عاروت و تماروت وهى مشهورة بخبرهما ان السحرة كانوا يتقون الامور العائنه من الشياطين ويتقونها بناس وكان ذلك يشبه الوحي فازلهما الله تعالى ليعلم السحرة وكيفته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والمعروف والذنب فيه كذا في الباب (قوله وان الظن لا يفي الخ) قيل هنا جار في الأدلة الآتية وتعرف وجه الاستكفاء بالظن (قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ العري في الفتوحات المبكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة أفضل فقلت يا رسول الله ان شئت ما الدليل على ذلك فأقول فاشأرا ان قد علمتم اني أفضل الناس وقد صرح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرته في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرته في ملائكة ذكرته في ملائكتهم منهم وكذا ذكر الله تعالى في ملائكتهم فذكر الله تعالى في ملائكتهم من ذلك الملاء الذي أنافهم وان لا يسلح حجة واقفه ان يجب عن الاستدلال بنفس الحديث بأن خبره الملاء يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة ألف من الملائكة المقرين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لا ينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من ثلاثمائة الألف بمعنى ان يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع هنا فنذكر (قوله الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبياً في الدنيا فلا تملكه هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على منتهى حال النبوة وأما في فضل غير النبي على الملائكة المقرين فهو بمعنى ان من ليس نبياً لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون أفضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالمجود للجميع لا ملائكة الارض فتأخروا بحيث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويصومونه ويسجدون بتقدمه على يسجدون يدل على أن الملائكة المقرين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقدمها حقه التأخير في ذلك كما تقدم في المعاني وجوابه ان تقدمه يجوز أن يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور على المحصر ليست بكيه كما تقدم أيضاً في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم أجمعون يتأكد من يدل على صدور المجود من الجميع

بالسجود له (وأمر الادنى بالسجود للأفضل هو السابق الى القهر وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود أعظم أنواع الخدمة واخداًم الأفضل للفضول مما لا يقبله العقول وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالتفضيل (لا يقال السجود يقع على انحاء فله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز أن يكون سجدتهم لله وآدم كان كالتبعية لهم وعلى تقدير كونه لا آدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا لا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليشبه المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات (لا نأقول) قوله (أرايتك هذا الذي كرمت على وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريماً) وتفضيل (وبني سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود (الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم أفضل من غيره لان الآية سبقت لذلك وقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) الثالث

وتعمول الامر ايهم فنبت المطلوب (قوله وعكسه على خلاف الحكمة) به ظهران أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجودها (قوله واخداًم الأفضل للفضول مما لا يقبله العقول) وأما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح الميام والمسالخ وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخداع وفيه الكلام والحق ان التكليف مختلف حسب اختلاف المصلح والازمان ولذا اختلف الشرائع فكل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام نسجود للملائكة وفي زمان آخر عكسه وقد يرد بذلك بان الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روى في التفسير انها رما في قلوبهم من الاتعاذ والتسليم وذلك انما يظهر بأمر الأفضل أو المساوي (قوله وأيضاً جاز انما يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لانها) (قوله لا نأقول قوله أرايتك الخ) قيل هذا التاميل ان ابليس لعنه الله عليه فهم هذا التكريم فظهر أمر ما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تترك ما لو وضع فالدليل هذا القول لا الامر بالمعجود وجواب ما سمعته من الاستاذ الحق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاماً عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقة الواقع وهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجه بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بل انكرا قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت هذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر بدليل لا على المطلوب كما لا يخفى (قوله لان الآية سبقت لذلك) فيه دفع لما يقال ان لهم علوماً جازة اضعاف العلم بالاسماء المشاهدة من الارواح المجموعة وحملا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانتظار المتوالي فلا يلزم عاذراً فاضلية آدم عليه السلام منهم ووجه

ان البشر عوائق عن العبادة من شهوته وقصبه وساجاه الشاغلة لآوقاته وليس لللائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه الموانع ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احزمها أي اشقها (فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها) (الرابع ان الانسان مركب تركيا بين الملك) الذي له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التي لها شهوة بلا عقل (فبقوله له حظ من اللائكة وبطبيعته له حفظ من البهيمة ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالانعام بل هم أضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآتية وذلك يقتضي) بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر (أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من اللائكة) احتج الخالص على تفصيل اللائكة بوجود عقلية وعقلى (إما العقلية فسته) الأولى لللائكة أرواح مجردة (عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل) كآلاتها (كلها) بالفعل (في مبدأ القطرة) بخلاف السفليات (أى النفوس الناطقة الانسانية فاتها في ابتداء فطرتها خالية من كآلاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال من القوة الى الفعل والتنام أكرم من غيره) (الثاني الروحانيات متمثلة بالهاكل العلوية) الشريفة البرية عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا بالاصالاتها وأوضاعها (والنفوس الانسانية متمثلة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) (الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والنضب وهما لمد الشروء) والاخلاق القديمة كلها (الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لا حجاب فيها من تجلى لانوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة طافية مائنة) عن تلك المشاهدة المستمرة (الخامس الروحانيات قوية على أعمال شاقة كالزلازل والسحب)

الديق ظاهر (قوله واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجود المصالح فدل في عبادة اللائكة صالح الاتصمى ولا تثبت آفة عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال مادكرته احق قال قادح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتصديق للجزع عن القطع واليقين

(قوله بل كآلاتها كلها بالفعل) هذا في صنف من اللائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني (قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) أى نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكان الهياكل أشرف كذلك الروحانيات (قوله الروحانيات قوية على) لا يفتى ان هذا الوجه يؤكد

فان الزلازل توجد بتجريكاتها والسحاب يمرض ويذول بتصرفاتها والآثار الملوية تحدث
 بموتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالقنات أصراً وقال فالمدبرات أمراً
 (بلاهما بذلك تنور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقلب الأجرام وتحريكها ليست
 من جنس القوى الزاجية حتى يمرض لها كلال ولثوب (بمخلاف الجسائيات) • (السادس
 الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في العصر الأول وبما سيكون في الازمنة الآتية
 وبالأموال النائية) عنا في الحال (وعولهم كلية) اذ لا حواس لهم نرقم فيها المثل الجزئية
 (غاية) لانها مباد للحوادث في عالم الكون والفساد (فطرية) أي جالبة في ابتداء فطرته
 لكونها مجردة برثة عن القوة (أمنة من القنط والجسائيات بخلافه) • والجواب ان ذلك
 كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها) على ان النزاع من المتكلمين
 في الافضية يعني كثرة الثواب فتدبر • (وأما) الوجوه • (التقليدية فسيعة الاول) • قوله تعالى
 قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب (ولا أقول لكم اني ملك فانه) كلام
 (في معرض التواضع) وفي التمعن والترفع والذول عن هذه الدرجات فكانه قال لا ابت
 لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل أدعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو
 النبوة (والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل) ما قبل هذه الآية وهو قوله
 تعالى (والذين كذبوا بآياتنا عسى العذاب بما كانوا يفسقون والمراد فريش استعجازه بالعذاب
 لهيكايه) وتكذيباً له (فزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول
 لكم اني ملك يما لا نه ليس له ازال العذاب من خزائن الله) بفتحها (ولا يعلم) ايضاً (معي
 ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على ازال العذاب) عليهم (كما يحكى أن
 جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه للؤفكات) وهي بلاد قوم لوط (قد دلت الآية على
 ان الملك أهدر وأقوى من حديث الافضية) التي هي أكثر الثواب • الثاني قوله تعالى
 ما بها كما ربكنا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين اذ فهم منه أنه حرضها على الاكل
 من الشجرة لما منعه عنه بأن المصود بالنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلامها يحصل

بعض الوجوه المذكورة متقوضة بالملائكة الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام (قوله مبني
 القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجرذات وكون كالاتهم كلها بالفعل ممنوع
 وايضا عليهم بالكوائن ما فيها واهلها غير مسلم (قوله تدبر) أي تلطف على ان ما ذكره من الوجوه على تقدير

لنكنا ذلك الشرف) قبلا منه وإدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة أحسن صورة
وأعظم خلفا وأكل قوة) متعها (فهما من ذلك نوعا من الملائكة) الحقني (والفضيلة)
المطلوبة • (الثالث قوله تعالى لن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوق
في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال لا يستكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان
ولا يجوز أن يمكس (الجواب ان التصاريح استمطوا المسيح لما رأوه قادرا على احياء
الموتى ولكونه بلا أب) فأخرجوه عن كونه عبدا لله وأدعوا له الالهوية (والملائكة
قوته فيها قائم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فاذا لم يستكفوا من
السبودية ولم يصر ذلك سببلا لدعائهم الالهوية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية)
التي نحن بصدها (في شيء • الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد
بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لا مكان له تعالى (بل قرب الشرف والربة أيضا
بجمله) أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه (وهو) انهم اذا لم
يستكبروا فخيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم) اذ مع التساوي أو المتفوية
لا يحسن ذلك الاستدلال (والجواب المارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقدمه صلق
عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية (و) المارضة
(بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا عند المنكسرة قلوبهم
وكم ين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به القوق السليم (وأما الاستدلال
بعدم الاستكبار فيكونهم أقوى) وأقدر على الافعال (لا) يكونهم (أفضل • الخامس
ان الملائكة مملوا الانبياء قال تعالى عليه شديد القوي وقال نزل به الروح الأمين على
عزبك والملم أفضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلنون والملم هو الله) واستاد التعليم اليهم

نماها لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة تواجهم (قوله فهما من ذلك نوعا) أي جعلهما من نوعين له قيل الاحسن مع
النسبة وسنده ما سبق فإذ تفضل على آدم عليه السلام قبل النبوة والافاقى تصور من النبي الجبل هذه المسئلة
حتى يتقبل كلام النبي ملان حقا (قوله الجواب ان التصاريح) وقد يعاب أيضا بل معنى الآية ارد على من جعل
المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الآن أن القرض الاصلى الذي على الاول تقدم والتعريب بظاهر
هذا وقد أجاب في باب الاربعين بأن شينا على الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يزن من ترجيح شيء على المغنول
ترجيحه على الفاضل وبأن الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وفيه دفع

من باب الجواز القلي • (السابغ الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسل أقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة الى أمته فتكون) للملائكة (أفضل الجواب) ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية (فيجب أن يكون واحد من أحد الناس اذا أوصله ملك الى ملك أفضل من الملك للمرسل اليه) وهو باطل قطعاً • (السابغ اطرا تقديم ذكر للملائكة على ذكر الانبياء وللفضول لا يقدم على سبيل الاطراد • الجواب ان ذلك) التقديم المعلوم انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان للملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود التغلي مطابقاً لوجود الحقيقي (أو) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى) فيكون تقديم ذكرهم أولى

﴿ المقصد التاسع في كرامات الاولياء ﴾

وانها جائزة عندنا (خلافاً لمن منع جواز الطورق) واقفة خلافاً للاستاذ أبي اسحاق والحليمي ومنا وغير أبي الحسين من المعتزلة (قال الامام الرازي في الاوامين المنزلة ينكرون كرامات الاولياء وواقفهم الاستاذ أبو اسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها به قال أبو الحسين البصري من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على أصولنا) وهي ان وجود المبكّنات مستند الى قدرته الشاملة لجليهما فلا يمنع من فعلها على قدرته ولا يجب غرض في أفعالها ولا شك ان الكرامة أمر يمكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لثاته (وأما وقوعها فلقصة مريم) رضى الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتسايط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لكراماتها وارهاصا لميسى مما لا يقدم

الاول بأنه لا حائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه (قوله قال الامام الرازي في الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها فتأنيده النقل على هذا ظاهر والله ان يجعل فائدة بيان ان الخلاف المذكور في التنقيح الوقوع لا الجواز (قوله لا يقدم عليه المتصف) أما على الاول فلان المجزأة يجب ان تكون مقرونة بالتصديق وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لذكر يا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالي متفق لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا وأما على الثاني فلا نه لو كان ارهاصا لميسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا لظهور المنار على يد العارف بالله تعالى وصفاته يعرفون باعمال الطاعات غير مفرق بين دعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه المعجزة اذ ذكرت في هذا الحال

عليه منصف (وقصة آمنه) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة سليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة أصحاب الكهف) وهي ان الله سبحانه وتعالى اقام ثلثة سنة وازيدُ نياما احياء بلا آفة ولم يكرهوا انبياء اجماعا (وثني منها) أي من هذه الامور الحارفة الواقعة في تلك القصة (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما أشرفنا اليه (وهو مقارنة الدعوي والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) أصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر) الكرامة (احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة) وسند باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة (في المعجزة) وعدمه (أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

﴿ المرصد الثاني • في المادوفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد • الاول في اعادة المدوم ﴾ فان الماد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في احياء الطير (وهي جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا يفتي بالكيفية مع امكان الاعادة (خلافا لفلاسفة والمتناسخية) الشكرين للمعاد الجسماني (وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين مترفين بالماد الجسماني يشكرون اعادة المدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المنفردة كما نبينا عليه (لنا) في جواز الاعادة (انه لا يتمتع وجوده الثاني لقائه ولا لوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل المنتمات لان منقضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يتمتع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل التمدد) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان الدم (أخص من الوجود المطلق) ولا يلزم من امكان الامم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الامم (

مريم ولا ذكر فيها ذكر باعليه السلام ولا لمسي عليه السلام) (قولهم) وهي احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام أو ملك ابد الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه (قول المرصد الثاني في الماد) المعاد ههنا مصدر لاسم مكان أو زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى مكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد المات والارواح الى الابدان بعد التفارقة وأما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فنهار مرجوم

يجاز أن يتمتع وجوده بعد عدمه اما لقائه أو لازمه ولا يتمتع وجوده مطلقا (قلنا الوجود أمر واحد) في حد ذاته (لا يختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعدة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك اليجاد) أمر واحد لا يختلف ابتداء واعدة اليجاد بحسب تلك الاضافة (فأذن يتلا زمان) أي الوجود أن المبدأ والمعاد وكذا اليجادان (امكانا ووجوبا واستناعا) لأن الاشياء المتوافقة في المية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها (ولو جوزنا كون الشيء) الواحد (ممكنا في

الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات (قوله) لانه لا يتمتع وجوده الثاني (الخ) أو رد عليه انه لم يجوز ان يكون سبب امتناع المود وصفه الماهية المعلوم الموصوفة بطريق العلم لانها ما اعني كونها قد طرأ عليها العلم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لاتقاسمب الامتناع اعني طرأ بان العلم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود تمتنع الوجود واجب العلم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العلم واجب الوجود تمتنع العلم والتالي باطل فكنا المقدم قلت الابراد المذكور منع وسند في الحقيقة فاذا كره ان كان منعنا المستسلم بقدر ان كان ابطالا لانه لم يتم الابطال لانه قياس قضى لا يصح في العقليات ولو سلم فاقبال للسند الاخص اذ قد يستدلن عن آثار الى المصنف بقوله فان قيل المود

(قوله) قلنا الوجود أمر واحد (الخ) قيل لا نزاع في حقبة هذا القول لكن لا أثر له في دفع السؤال اذا الاشك ان الامتناع اقتضاء مطلق العلم لا العلم المخصوص الا يرى أن العلم المسمى بالمسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به بالمتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا يرى أن الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به بالواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائه مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الا انقلاب بين هذه المفهومات واذا تم هذا فنقول بقصود المعترض ان المود ليس وجودا مطلقا على أي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد المدم فلا يجوز ان يتمتع انصاف ماهية المدموم بهذا الوجود المقيد ولا يتمتع انصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فنقول المصنف ولو جوزنا كون الشيء الواحد (الخ) لا تطوقه بكلام المعترض لانه لا يقر بهذا الجور ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود أمر واحد أي قوله ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود انما اذا اقتضى لذاته أمر يجب ان يقتضى الوجود بالمبدأ أيضا لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس لانها متحدان ذاتا وحقيقة تمام اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعترض لم يقل بمتلافي ذات ولم يلزم ايضا من كلامه خلاف بل القلزم من كلامه ان الوجود في المبدأ والمعاد متساويان بحسب الاضافة الى أمر خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المدموم لذاته عدم الانصاف بأحد هاولا يقتضى عدم الانصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان يجوز ان يقتضى أحد الوجودين لذاته أمر اولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال في تمام دليل امكان الأعادة لاشبه ان انصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير تمتنع فاذا امتنع انصاف الوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا من أحد التقيدين أو كليهما لكننا نعلم ان المسبوق بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع والامتناع بالمدوت وكذا المسبوق بالوجود والا لكانت انصاف بالتمام على ان الوجود السابق ان لم يضر زيادة استعدا لانصاف بالوجود دفعنا بالضرورة انها لا تقتضى

زمان (كزمان الابتداء) (ممتنا في زمان آخر) كزمان الاعادة (مطلا) اي ذلك الكون
 (بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومنايرا للوجود في الزمان الاول
 بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه أو امتناع ذلك المناير
 لجواز انقلاب من امتناع (القائي) الى الوجوب (القائي) مطلقا بان الوجود في زمان
 اخص اخص الوجود المطلق ومناير للوجود في زمان آخر فجواز أن يكون ذلك الاخص
 ممتنا والمطلق أو المناير واجبا (وفيه) اي في التجوز الثاني اللازم للتجوز الاول (بخالفة
 لبديهة العقل) الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته مدمه في زمان يقتضي
 وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاك عنها
 (و) فيه (غناء لمعاود من المحدث) لجواز أن تكون ممتنة لذواتها في زمان كونها مدمومة
 وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحد بل ذواتها كافية في
 حدودها (و) فيه (سد لباب اثبات الصانع) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعات لما
 عرفت من استثناء الحوادث (ويمكن) في اثبات جواز الاعادة (أن يقال الاعادة أهون
 من الابتداء) كما ورد في الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) أي ذلك للمدموم (استفاد
 بالوجود الاول) الذي كان قد انصف به (ملكة الانصاف بالوجود) فيقبل الوجود أسرع
 وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى الى أن تلك الاهوية انما هي بالقياس الى القدرة
 الحادثة التي تتفاوت مقدورها مقيسة اليها وأما القدرة القديمة لجميع مقدورها عندنا هي
 السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهوية (واخصم يدعي الضرورة تارة وينبغي الى الاستدلال

منع ما عوليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا ترا جعاعها في هذا
 الامتناع انما فيها بالوجود القيد بهذين القيدين اعني المود غير ممتنع والله أعلم (قوله) أي ذلك المدموم استفاد
 بالوجود الاول الخ (قيل الاقرب أن تعمل الاعادة التي جلبت أهون على اعادة الأجزاء وما بقيت من المواد
 الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المدموم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فلما عرفت أن يتخذ
 ملكة الانصاف القائمة به (قوله) باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى (قيل معناه وله الوصف الأعلى الذي
 ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يجوز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله
 المثل الأعلى أي قوله وهو أهون عليه قد ضرب لكم مثلا فاعلموا ان الله لا يهدي السالكين وحاصله ان
 معنى الآية هو أهون عليه فواجب عنكم وقاس على أصولكم ويتشبهه معقولكم لان من أعاد منكم صنعة

أخرى اما الضرورة فقالوا تختل المدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد لتختل
 من طرفين متناظرين (ليكون) حينئذ (الوجود بعد المدم غير الوجود قبله) حتي تصور
 تختل المدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون للماد هو للشيء بينه) لان كلا منهما موجوداً
 بوجود متناظر لوجود صاحبه فاما موجودان متناظران فلا يكون الموجود الاول بينه
 معاداً لبدء عدمه والجواب انه لا معنى لتختل المدم هنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم
 زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التختل
 بحسب الحقيقة انما هو زمان المدم بين زمانى الوجود الواحد واذ اعتبر نسبة هذا التختل
 الى المدم مجازاً كفاه اعتبار التناظر في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة
 في حكم خالته جبر من العقلاء غير مسموعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه • الاول
 انما يكون للماد معاداً بينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذي كان فيه مبتدأ
 (فيتم أن يباد في وقت الاول وكل ما وقع في وقت الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ
 من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) في إعادة الشيء بينه (إعادة عوارضه

شيء كان اسهل عليه ولذلك قيل الماد في عليه راجع الى الخلق) (قوله اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه
 شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم وللتعقبات فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى
 ويمكن أن يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى أو يكون بناء على أن ليس الفرق الا في
 العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينفي الضرورية نعم يمكن أن
 يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء واللازم تخطى الزمان الباقين الشيء
 ونفسه لانه موجود في طرفه وما قبل من ان التضاؤل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع في الخلل ولاخلال في
 الباقي فليس بشئ لان الباقي موجود في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متخطل بين زمانى وجودى الطرفين ولا
 فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه (قوله كما جاء اعتبار التناظر في الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه
 الله في الدارين فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقه بالزمان على المدم المتخطل وهو مقدم كذلك على الوجود
 الثاني والمقدم على التقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فماذا كرى لم تقدم الشيء على نفسه
 حقيقة واسألة هنا ضرورية وأنت خير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً
 باعتبار آخر وما كنه تقدم أحد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك اسألة أصلاً فتأمل (قوله إعادة عوارضه
 المشخصة) وعلى هذا يمكن أن يدفع ما صرح في بيان الضرورية بل يجوز تأخير الماد للبدن بالخواص التغير المشخصة
 قتل المدم حيث تغير محال لا يقال هذه الخائفة انما تدفع التضاؤل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه
 ولا تدفع التضاؤل بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لا نقول ان ارباب ذلك انه لا تستلزم
 لا تنفي المصحة للتضاؤل بين الشخص ونفسه ولا بين الشخصات ونفسها فاندفاعه ظاهر في ضرورة ان المقييد

للمشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زبدا للوجود في هذه الساعة (هو) بعينه (الموجود
 بلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المتغير في وجوده في الخارج لا غاوت ولا
 تنابر في ذلك فلو كان الوقت من الشخصات المتميزة في وجوده خارجا لكان هو في كل
 وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال اننا نفعل بالضرورة ان للوجود مع قيد كونه
 في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فاسر وهي والتنابر) الذي يحكم
 به في هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج) وبمحكي انه وقع هذا
 البحث لابن سينا مع أحد تلامذته (كان) ذلك التلميذ (مصرا على التنابر) بحسب الخارج
 بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما تزم
 فلا يلزم معنى الجواب لا في غير من كان باحثك) وانت ايضا غير من كان باحثي (فبهت)
 التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التنابر في الواقع) وبأن الوقت ليس من الشخصات
 (ولئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض) المشخصة (وانه) أى المدوم (معاد بوقته
 الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا
 معا (وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته) ايضا (معافا معه) وبعبارة أخرى الواقع
 في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بمحدث آخر اما اذا كان مسبوقا به
 فيكون معادا لا مبتدأ * (الثاني لو) أمكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه) والله قادر على
 إيجاد مثله مستأنفا بلا شبهة (فلفرضه) ايضا (موجودا) مع ذلك الماد (وحينئذ لا يتميز
 الماد عن المستأنف ويلزم الاتقية بدون التمايز) بين ذلك الاثنين (وهو ضرورى
 البطلان * الجواب منع عدم التمايز حينئذ) بين الماد والمستأنف المذكورين (بل تمايزان
 بالهوية) أى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية (كما يتميز مبتدأ عن مبتدأ مع الثاني)
 في الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (تمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما

غير القيد الآخر وهذا القدر يكفي لصحة التفضل وان أراد بداهته لا يندفع به التفضل فهما وان كان مع تنابر
 ما يطلانه ممنوع (قوله لكان هو في كل وقت نفسا آخر) قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت
 مطلقا من الشخصات اما لو ادعى ان زمان المحدث مناهدين زمان البقاء فلا يرد وهذا لا الزام النسخ لتلميذه
 والفرق ظاهر فان زمان المحدث دخل في سعادته الشئ ونحوه وسهولته ولذا يصح طيب الوقت في بداية الأمور
 كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوه لاني زمان بقاء ومنشأ اختلاف العوارض عندهم فليس
 مشتأ لتنابر الذات كالوصول والصور النوعية واجب بأنه مع انه كلام على الاستدفاع فوع بان المتغير في الوجود

مبتدأ والآخر ماداً وأى اختصاص لهذا) الذي ذكره من الحال (بالمبتدأ والماد) بل
 هو جار في المبتدئين أيضاً فلو صح لزوم استتاع وجود المبتدئين ذلك الدليل فإن قيل المراد
 بالمثل المتألف مالا يتميز عن الماد بوجه من الوجود قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع
 اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقص بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد (الثالث الحكم)
 الصحيح (بان هذا) الذي وجد الآن (عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وأنه)
 أى التميز حال العدم (عمال) لان التنى الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلان صحة ذلك
 الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعلوم حال عدمه بصحة المود اذ لو لم يتصف بصحة المود لما
 أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة المود يقتضي امتيازها والام يكن
 ذلك الا تصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل للمثله وهو كون المود شيئا) أى
 أمراً ثابتاً مقترراً حال العدم (ظاهر) لان إبطال التالى حيث ممنوع وما ذكر في بيانه مردهود
 (و) الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأننا منع استدعاءه) أى استدعاء ذلك الحكم
 وصحته (للتميز) في الخارج فإن صحة المود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بحد ذاته فلا
 يكون الانصاف بها مقتضياً للامتنياز الخارجى (بل التميز) في الخارج (أنما يحصل حال
 الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (وهو) أى التميز الحاصل للمود حال عدمه واتصافه
 بصحة المود (أمر وهمي لاحقيقة له) يحسب الخارج كالتميز الحاصل في اللمتكنات التى لم
 توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا بطلانه ممنوع حيث قد لان مثل هذا التميز
 حاصل للمدومات المعرفة كالمتمتعات

والتفصيل الثانى في حشر الاجساد

أجمع أهل اللال (والشرائع) من آخرهم على جوازها ووقوعه وأنكرها الفلاسفة اما

ملا يتصور هو بدونه ثم ان الما يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً (قوله الثالث الحكم الصحيح الخ)
 زعمه ان توسط استتاع الحكم بصحة المود لا تنفاه التفرق لولا فائدة له أصلاً اذ لا يتبع وقوع المود بتأثير
 الفاعل من غير ان يتصور ويعمل عليه بشئ من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بأنه اذا عدم الوجود لا يتصف
 بصحة المود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف به لان اتصافه به يقتضى امتيازها (والجواب الخ) وأيضاً
 لوضع ما ذكرتم أن لا يجوز احداث شئ ووجوده أصلاً الا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز
 احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فاهو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب
 الاعادة (قوله وأنكرها الفلاسفة) الحكماء القائلون بهامثل يقولون بالجنة والنار وبقية الخوارق الشرعية لكن

العوازل فلان جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن
 قتانه (كما مر) وذلك أن الأجزاء المنفردة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريب وإن فرض أنها
 عدت جاز أعادتها ثم جمعوا وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المدوم
 (والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء) وإنها لأي بدن من الأبدان (قادر على جمعها
 وتأليفها لما يتنا من موم علمه) تدلي لجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات
 (وحصة القول) من التماثل (والفعل) من الفاعل (توجب الصفة) أي صحة الوقوع وجوازه
 (طعنا) وذلك هو المطلوب (وأما الوقوع فلان الصادق) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة
 (أخبر عنه في مواضع لا نحصي ببارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه
 من الدين) القويم والسرط المستقيم فن أرد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط
 فقد تبار بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين (وكل ما أخبر به بالصادق فنوح) احتج
 الشكر بوجوبه الأول لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكل (أي بضمه) (جزأته)
 أي من الأكل فلو أعاد الله فيك الإنسانين بينهما (فلك الأجزاء) التي كانت لهما ككل
 ثم صارت للأكل (أما أن تادفيها) أي في كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة أن
 يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين (أو) يباد (في أحدهما) وحده
 (فلا يكون الآخر ماداً بعينه) والمقدور خلاله ثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان
 بأعيانها كما زعمتم (الغرائب أن المواد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى

قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنها من المخصوصات كما قال به الأسلاميون والأكثر من الفلاسفة يجعلونها
 من قبيل الذات والآلام العقلية (قوله أو أكل إنسان إنساناً) قيل لا حاجة إلى هذا الفرض فأنشأوا
 تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت أن زراعتها الموق قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضاً
 قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه (قوله ثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم) قيل
 هذا إنما يتم لو كان الماد هو المتباين ونحو ذلك ولا يرمان عليه قطعي كما سيصرح به بل يجوز أن
 يكون الأعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الأول عند الحس ويقال هو هو على هذا لا يتم الدليل فإن قلت فينشد
 لا يكون المتاب والمعاد هو المتاب والمعاد بل شخص آخر وهذا باطل عقلاً فقلنا المتاب والمعادى والمتاب
 والمعادى هي نفس لا غير والبدن مجرد آفة في ذلك وتمايز الآتين لا يوجب تمايز ذى الآلة وقد يقال يلزم
 من هذا أن يكون المتاب والمعاد بالذات والآلام الجسمائيتين غير من أطاع وعصى لأن الروح مجرد لا يجازى بها
 (قوله وهي الباقية من أول العمر إلى آخره) قيل لا يظهر أن يقال هو الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة
 أي أول تعلق الروح بالبدن على تعلق به بدونه عادة لأن وجود أجزاء في البدن باقية من أول العمر إلى آخره

آخره لا جميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان
 المأكول (في الآكل فضل فاما نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء النفاذ توارد عليه
 وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول • (الثاني لو
 لوحشر فاما للترض وهو بث لا يتصور في افضاله تعالى (واما للرض اما عاذا الى الله تعالى
 وهو منزعه عنه أو الى العبد وهو اما الالام وانه منتف اجماعا) من العقلاء (وبدنية العقل)
 أيضا وذلك (لتبعه وعدم ملائمة للحكمة) الالهية (والناتية) الازلية (وأما الألفاظ
 وهو أيضا باطل لان اللفظة الجسمانية لاحقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو
 ترك) على حاله ولم يمد (لم يكن له اللم) فهذا الترض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها
 (و) أما (الالام) أولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بدمه فهو (لا يصلح غرض
 آذ لا معنى له) كائن بمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يدور الى عدم المرض (الجواب
 مختار انه لا للترض وحكاية البعث وتبع العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الترض هو اما
 لايلام أو الألفاظ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلطنا ان الترض منحصر فيها (لكن
 لا نسلم ان اللفظة) الجسمانية لاحقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما
 انها ليست الالم) أي دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لا يجوز ان تكون) تلك اللفظة
 (أمرآ آخر يحصل منه) أي مع دفع الالم (نارة ودونه أخرى) والدوران وجودا وعندما
 في بعض الصور لا يتبقى ما ذكرناه (سلطنا ذلك في اللذات لذنية فلم قلنا ان اللذات)
 الجسمانية (الاخرية كذلك) أي دفع الالم (ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخرية مشابهة

في حيث نلتع ثم يعلم كل أحد بعد اهتائه ان فاته من أول عمره الى آخر باق بيته ولا يانهم ذلك ان ذلك الباقي
 اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه (قوله لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول) فان
 قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء امنيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الأصلية من المأكول اجزاء
 أصلية لذلك المولود فيعود المحذور وقتلا لافساد في الجواز بل في الوقوع فقلل الله تعالى يحفظ الاجزاء الأصلية
 لشخص من أن يصير اجزاء أصلية لشخص آخر على انه يجوز ان تكون الاجزاء الأصلية التي هي الانسان في
 الحقيقة تتبعضها الملائكة باسم الله تعالى عند حضور الموت فلا يخلق بها الأكل ولا يمتلأ بالثياب ولا يحصل منها
 النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الأصلية للمأكول فلا دليل قطعا على كونها
 اجزاء أصلية للمولود عشرو رتبة لجواز ان تكون اجزأؤه الأصلية الاجزاء الهائية التي ينشأ عنها الملك على الجزء
 النوى كما ورد في الخبر الصحيح وأيضا للالزام جزاء الر و مع جزء من البدن أي جزء كان (قوله فهذا الترض
 حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللفظة على قدر عدميتها تدفع الالم لا يتجاوز ومن البين عدم حصوله

لديونية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه (الديونية) (دفع الام) كما ادعين
(وحقيقة تلك) (الاخرية) (اسراً آخر) وجودها (ولا مجال لاوحدان والاستتراء فيها)
أى فى اللذات الاخرية حتى يدرك بها حقيقتها كما أدركت حقيقة الديونية بها على عزمي
(تذيب • هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويمسك فيها التأليف الحق انه
لم يبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا ولا اثباتاً لعدم الدليل) على شئ من الطرفين (وما يحتاج به)
على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ضيف) في الدلالة عليه لان
التفريق هلاك) كالأعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها وتم متانها والتفريق) بالرفع علقا على زوال مجري
منه مجرى التفسير ولوله (كذلك) خبر لها أى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ
عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكاً ومثله يسمى فناً عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى
كل من عليها فان على الاعدام أيضاً • واعلم ان الاقوال المسكنة في مسألة المعاد لا تزيد
على خمسة الاول ثبوت للماد الجسماني قطع وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة والثاني ثبوت للماد الروحاني قطع وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا
وهو قول كثير من المحققين كالحلي والنزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء
للمنزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو
النفس الناطقة وهي المكاف والطبع والماضى والثاب والمآب والبدن مجرى منها مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد
من الارواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منها وهذا
قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المقول من
جالينوس فانه قال لم يبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها
أو هي جوهر ناق بعد فساد البنية فيمكن للماد حينئذ والمصنف قرر أولاً مذهب

على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الاله حالة الحياة والادفاع بالموت وعدم ولا يحتاج بعده (قوله النافين
لنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الاجزاء
الاصيلة كما علم من مذهبهم (قوله والثالث ثبوتها معا) قال في شرح المصانف وهذا على وجهين أحدهما
ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول
وهذا مذهب عليل من أهل العلم كالنزالي والغاربي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسماً معاولاً يابون

القائلين بالماد الجسماني قطع ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالماد الروحاني قطع بقوله
﴿ المقصد الثالث ﴾

في حكاية مذهب الحكماء المشركين لحشر الاجساد في أمر للماد (الروحاني الذي هو عندهم
مباركة من مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعقل الذي هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ووزائلها (قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء) أي العدم
بند وجودها وذلك (لأنها بسيطة) لما مر في مباحث النفس (وهي موجودة بالفعل فلو
قبلت الفناء لكان البسيط) الذي هو النفس حال كونها موجودة (فقبل) بالنسبة الى وجودها
(ولو) أي قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول أمرين متناقضين لا يكون
الا في عِلَين متنابرين وهو يناقض البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو عينه
متصفا بقابلية فناءه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود
مع الفناء والفساد فينبى وجود شيء بالفعل وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا
في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لتساقطها بميزلة المادة
في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها
بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركها فلنا لان المصنف قابلية وجودها هو المادة البدنية
الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل

العدم الأول ويرد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى الى هنا كلامه فتأمل (قوله لان
القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول) لانه يكون متعاقبا به برده عليه ان لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء
الفناء والفساد ان ذلك الشيء يمتنع متعاقبا به بل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحادثة فيه
بل معناه ان ذلك الشيء يمتنع في الخارج بطريق ان الفساد والفناء يتم بغيره والاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان
يحصل الشيء في الذهن ويتوارى بالعدم الخارجى قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتناقضين (قوله بخلاف ما نحن
فيه) (نعم في الفرق على ما مر) بعض الأذكياء ان كون الشيء محلا للاستعداد وجود ما هو مبين القوام أو
لاستعداد عدمه غير مقبول بل الشيء انما يكون محلا للاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أي مستعد الوجود
له وعلا لاستعداد ذاته أي مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها الكهنا متعلقة بالبدن
خلق التدبير والتصريف لا استعداد كالاتهاب واسطة فيكون البدن محلا لاستعداد متعلقها به ونصر فيه، ولما توفى
متعلقها به الى وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا لا بالذات الى متعلقها وتانيا وبالعرض الى
وجودها في نفسها فلهذا الاستعداد كاف لغيره ان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجتي في ذلك الى استعداد منسوب
أولا بالذات الى وجودها في نفسها بل يتبع قياسه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مبينة له والشيء
لا يكون مستعدا لما هو مبين له وكما جاز ان يكون البدن محلا للاستعداد متعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا

للتألق الفناء كانت باقية بعد المقاومة (ثم أنها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما مالة أما الباهلة
فتألم بعد المقاومة أبداً) كالكافر عندنا (وذلك لشموها بتقصاتها نقصاناً لا مطلق لها في
زواله) وانما لم تألم قبل المقاومة لأنها لما كانت مشتتة بالمحسوسات متنفسة في التلألؤ
البدينية ولم تكن تغفلتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والالوهام الكاذبة لم تنبه
لنقصاتها وفوت كمالها بل وبما تخلت اضداد الكمال كمالاً وفرحت بمقائدها الباطلة
واشتات الوصول الى معتدلاتها واذا فارت صفت تغفلتها وشمرت بقوت كمالها وامتناع
نيلها وحصول نقصاتها شموها لا ينجي فيه التلبس (وأما المالة فأما) أن تكون (لها هيآت
روئية اكتسبتها بلبسة البدن ومباشرة الرذائل للمقتضاة الطبيعية وميلها الى الشهوات أولاً
فان كانت) تلك الهيآت خاصة لها (تألمت بها) تألماً عظيماً واشتاتت الى مشبهاتها التي ألقت
بها اشتياق الماشق المبعود الذي لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية
فيها) لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضيقها لانها انما حصلت لها
لتركون الى البدن وجرتها) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (عيها له) أي لبدن
(وذلك مما يضي بطول الدهر به وتزول بالتدريج) وتقطع عقوبتها كاللؤم من الناسق على
رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت برثة عن الهيآت الرذيلة التذت
بها) أي بوجودان قدانها كذلك (أبداً مبتهجة بادواك كالمها) باقيا سمرمداً كاللؤم من التفتي
عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا
عقوبة لها لعدم شموها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (فهذا ما عليه

لاستعداد انقطاع تغلقها اذا خرجت عن المزاج السالح لان يكون محلات تديرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف
انقطاع تديرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد مشواً بالي عدمها في نفسها بالذات ولا بالعرض فظهر
الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني واندفع النقص بالصور
العائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاء ما عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجرداها
وقد تحققت فياسبق ان أدلة ذلك غير نامة وعلى تقدير تمامها بان يكون قابل الفناء نفس النفس ادلا عذو
في ذلك كما تحققت الآن وهذا الجواب الاجابى والتعصلي مذكور في المولات (قوله) واما المالة فالحال
قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخرية فليس يمكن ان أنص عليه نمالاً
بالترقب والظن ان ذلك ان يتصور والانسان المبادئ المفارقة تصور احقيقاً وصدقها تصديقاً يتبين بارهايا
ويصرف اللل الثانية لمر كانت الكليية دون الجزئية التي تنتهي وينقر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه
بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ونموه والعناية وكيفيتها

جمهورهم وقال قوم منهم (أى من الفلاسفة) وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة (عن
الابدان) النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى القفل (ولم يبق شيء من الكدالات الممكنة
لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع الدلائل الجسمية وتخلصت إلى عالم القدس (وأما)
النفوس (النالصة التي بقي شيء من كلالها بالقوة) فلها تردد في الابدان الانسانية)
وتنقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقياتها فتبقى
مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت
إلى الابدان (الحيوانية) فننتقل من البدن الانساني إلى بدن حيواني يناسب في الاوصاف
كبدن الاسد للشجاع والارنب للحيان (ويسمى نسخا وقيل) ربما تنازلت (إلى) الاجسام
(النباتية) يسمى رسخا وقيل إلى الجمادية) كالمعادن والبسائط أيضا (ويسمى فسخا) قالوا
وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات والبهائم الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في
جهنم (هذا في التنازلة أو أما المتصاعدة) من مرتبة إلى ما هو أكرم منها (فقد تنخلص من الابدان)
كلها (لم يورثها كاملة) في جميع صفاتها (كما مر) وقد تعلق ببعض الاجرام السماوية لبقائه
حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها ()
وقد أبطلنا عما قاله الامام الرازي وأما القائلون بالمداد الراني والجسماني مما فقد ايرادوا أن
يجمعوا بين الحكمة والثريفة فقالوا دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة
وأن سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين الساعدتين في هذه الحياة غير
ممکن لأن الانسان مع استغرائه في تحصيل أنواع العالم النيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات
الجسائية ومع استغرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحية وإنما
نقد هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضمنية في هذا العالم فإذا فارقت بالموت واستمدت من
عالم القدس والظاهرة قويت وتمكنت فإذا أعيدت إلى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
على الجمع بين الامرين ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الناية القصوى من مراتب السعادات
وأما المتكثرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فإذا مات الانسان فقد
عدمته النفس وإعادة المعدوم عندهم محال وقال أيضا مسألة المعاد مبنية على أن كان اربعة و ذلك

ويتحقق أن الذات المتقدمة على الشكل أي وجود بصحابة واحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها
نكتة وتبقى بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما زاد الالطاس اعتبارا زاد السعادة

ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما
من تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فلهذا مطالب اولية الاولى كيفية تخريب العالم الصغير وهو
بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ماخر به وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ووصلا
اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ليخربه بتفريق الاجزاء أو
بالاعدام والقضاء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة
(ويان احوال الجنة والثاني في هذا الباب والله علم بالصواب) (المقصود الرابع)
الجنة والثالث اهلها مخلوقان (الآن أولا) ذهب اصحابنا وأبو علي الجاني (وشر بن المعتز) وأبو
الحسين البصري الى انها مخلوقتان وانكر ما كثر للمعتزلة) كعباد الصغيرى وضراوين عمرو وأبي
هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما مخلوقان يوم الجزاء • لنا وجهان • الاول قصة آدم وحواء
واسكنهما الجنة وأخرجهما عنها بالولة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك
النار اذ لا قائل بالفصل • الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين اعدت للكافرين لفظ
للماضي وهو مترشح في وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كبيرا مما يبدل على
وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتسلك مباد) في استعلة كونهما مخلوقتين في وقتنا
هذا (بديل العقل وأبو هاشم بديل السمع) اذ ليس عنده العقل دلالة على ذلك (قال مباد
لو وجدنا قوما في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخرو) الاقسام (الثلاثة باطلة • اما الاول
فلان الافلاك لا تقبل الخلق والالتئام فلا يخلطها شيء من الكائنات القاسمات) وهما على

استعدادا (قوله الاول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكنهما الجنة) وحل الجنة فيها على بستانين من بستانين
الدنيا كان في موضع مرتفع تجري تجري السلاسل بالدين ومراغمة لاجاع المسلمين على ان اللذام في الجنة
المذكورة في القصة للهد ولا مبهود غير دار الثواب ثم لا قائل بحلق الجنة دون النار فيقولون ما يشبهونها (قوله لفظ
الماضي) ولا ضرورة في المدول عن الظاهر بأن يجعل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بمالفة في
تحقق وقوعه مثل وتفتح في المور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يعيد تناقروا بفسل عن اليقين اذ قد سبق
ان الله تعالى لم يكن زمانيا لا يحسب داته ولا يحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزل الى جميع الأزمنة على
السوية الا ان حكمت تعالى اقضت التعبير عن بعض الأزمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
(قوله فلان الافلاك لا تقبل الخلق) أجاب عنه في شرح المقاصد بان اقامة هذا العالم الكلية وإيجاد عالم
آخريه الجنة والنار لا يستلزم الخلق ولا غيره من الحالات وأنستحير بأن ما يقبل الخلق وهو فساد من بعض
الوجود لا يقبل الفساد أصلا وان اختلف جهة الحكمين فليأمل (قوله فلا يتخلطها شيء من الكائنات)
الظاهر ان معنى المتخالفة للصفة الدخول والوصول اليه لا الى ما ذكره الشارح ادلائي أن يكون في شئ من ذلك

الوجه الذي يمتونه من قيل ما يكون ويشهد (وأما الثاني فلا نه قول بالتناسخ) لان
 النفوس تفتت حينئذ بأبدان موجودة في الناصر بحد أن فارقت أبدانها فيها (و) أنتم
 (لا تقولون به وقد ابطال) أيضا (بدليله) «وأما الثالث فلان القلب بسيط وشكله الكرة
 ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فينقض بينهما خلا» سواء بآيات أو تجاسا (وانه عال)
 وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط
 (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما جذه ولا نسلم أنه في عالم
 الناصر قول بالتناسخ وإنما يكون كذلك لو قلنا بأعادتها في أبدان آخر ولا نسلم أن وجود
 عالم آخر عال وقد تكلمنا على ذلك فلا نفيده «احتج أبو هاشم بوجهين الأول قوله تعالى
 في وصف الجنة (أكلها) أي ما كوها (دائم مع قوله كل شيء) أي موجود (هالك الا
 وجهه فلو كانت) الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها) لا اندراج حينئذ فيها حكم عليه بالهلاك
 (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذلك النار
 (الجواب أكلها دائم بدلا أي كلما نفي منه شيء يجي ببدله فان دوام أكل بعينه غير منصور)
 لانه اذا أكل قد نفي (وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل) لا يتبقى هلا كها وقول المراد
 بهلاك كل شيء (انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالنتج بالهلاك للعدم أو
 قول انهما أي الجنة والنار (تدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعودان) بجمعها
 وذلك كاف في هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكيتين صورة في آله (الثاني قوله تعالى)

التدويران كونه وفساده لا يضر انتفاءه فيا فيه لكن لغنا القاسدات لا يتناولن تأسيسا ذكره الشارح قدبر
 (قول) وأنتم لا تقولون به) عدم القول به لا يختص بنفي الثاني اذا تناسخ بيم التعلق ببدن آخر في العباد أيضا
 بل يبدن آخر على الإطلاق فان تم كفي في تنزيه النسبة (قول) فينقض بينهما خلا» فان قلت لعل ما لنا
 آخر ملاء قلت هم يقولون المائي عالم آخر فيكون كريا أيضا فتممكن أن يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم
 ان شكله الكرة ولا نسلم أنه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر (قول) وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر
 وجودهما مطلقا (ما صرح به الاملم في الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الآسدي وهوان أفضل الله تعالى
 لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالنواب والعتاب وفلك غير متحقق قبل يوم القيامة
 اجاعا عن المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنع عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعال
 تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فاعلم فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها
 لا يند في ذلك (قول) وجب هلاك أكلها) يجوز أن يقال فيمكن أكلها بجزء أو ذاتها الآن لكن لما ورد
 على شأنها أنما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم ينقض الى هذا القول وأحب بما قطع دابر النسبة

في وصف الجنة أيضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لا متناهي داخل الاجسام • الجواب المراد انها) أي عرضها (كمعرض السموات والارض لا متناهي أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يتمتع بتمام عرض واحد شخصي بمعينين موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم وقتصرح في آية أخرى بأن عرضها كمعرض السموات والارض فيعمل هذا على تلك كما قال أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله

﴿ المقصد الخامس ﴾

في فروع للمعتزلة على أصناف في حكم النقل (بحسن الافعال وبجها) (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لاني أمور أخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبته معتزلة البصرة لان التكليف الشاق ليست الاثمتنا وهو بالثواب عليها ياتئها) أي تلك التكليف (اما لا تعرض وهو بحث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما الفرض هائد الى الله تعالى وهو منزله) من ذلك لتمايه من الانتفاع والتضرر (أو الى العبد اما في الدنيا وانه) أي الايمان بها (مشقة بلا حظ) دينوي فان العبادته عناء ونصب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك اما تمديبه) عليها (وهو قبيح) جدا (أو وثقتة وهو المطلوب الجواب منع وجوب الفرض ولقد مر مراراً) كثيرة (واما العقاب فقيه بخلاف • الاول أوجب جميع المعتزلة والطواغيت عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن ينفو الله عنه (لوجهين • الاول انه) تعالى (أو عذ بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي

(قوله لا متناهي داخل الأجسام) ولاننا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان المعاء والارض عرض الجنة الآن لكانت فيه الآن. (قوله الجواب منع وجوب الفرض) ولو سلم فالعرض التفضل بالرفع فإين الوجوب (قوله لا نتناول اسعائه ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستعمل عليه تعالى اجماعاً ولاشك ان جواز الحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللغوي وقد سبق ان النقص في الكلام اللغوي من قبيل التعجب العقلي الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بغير انبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقاً واما انه أمر محال في نفسه بناء على انه نقص فمنع عن ههنا حيث وهو ان مراد المعتزلة يكون الشيء واجباً عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لثل ذلك الحكم أن يأتي به لانه ممنوع عقلاً بحيث لا يكون مقدوراً والوالا يكون الباري تعالى موجبا لنفسه اليه وهم مع إيمانهم عليه تعالى ما أوجبوه فالتن يكون الله تعالى مختاراً لا خلاف منهم في هذا اندفاع أصل استدلالهم بما ذكره في جوابه على كلام فئنا بل

بالمقاب عليها (فلزم إيجاب) على الكبيرة وعنا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
 وأنه محال * الجواب غاية وقوع المقاب فأين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في أن
 عدم الوجوب مع النوع لا يستلزم خلقا ولا كذبا لا يقال أنه يستلزم جواز محال وهو أيضا
 محال لا نأقول استحالة بمنوعة كيف وهما من الممكنات التي تضمنها قدرته تعالى (الثاني
 أنه اذا علم المذهب) أي المرتكب للكبيرة (أنه لا إيجاب على ذنبه) بل يعني أنه لم ينزجر
 عن الذنب بل (كان ذلك تقريراً له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير
 عليه وأنه يبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب يمنع تضمنه)
 أي تضمن عدم وجود المقاب (للتقرير والاغراء) اذ شمول الوعيد وتمريض الكل بالمقاب
 وظن الوفاء بالوعد فيه من الزجر والدفع مالا يخفى واحتمال الفو عن البعض احتمالاً لا مرجوحاً
 لا ينافي ذلك) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من الذين بظاهره الذي يقتضي ظن
 الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه ماعياً بذنبه وذلك كاف في زجر الماعل عن
 استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراعه واما توهم الفو الناشئ من
 عدم وجود المقاب فاحتمال مرجوح لا يمرض ظن المقاب المتقضى للزجر اذ قد ظهر أن
 المذهب لا علم له بأنه لا إيجاب بل ولا يظن ذلك ظناً فلا تقرير ولا اغراء (البحث الثاني)
 قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يثبت عنها (مخلف في النار ولا يخرج عنها أبداً
 وعدمهم) في أثبات منادعوه دليل عقلي هو (أن الفاسق يستحق المقاب) بنفسه (واستحقاق
 المقاب) بل المقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع أبداً (واستحقاق
 الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) أي بين
 استحقاقهما (محال) كما أن الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق المقاب وجب أن
 يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً (الجواب منع الاستحقاق) فإن المطيع
 لا يستحق بطاعته ثواباً والماعى لا يستحق بمعصيته عقاباً اذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على
 الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب المقاب آنفاً (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت
 المصلحة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لا نأقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى

(قوله واستحقاق المقاب) أي المقاب المستحق كما في قوله حصول الصورة فلا تجاهلة وله بل المقاب ان لم
 يرد به بيان حاصل المعنى كما يشير به لفظ قبل (قوله لجواز أن لا يخلق الله تعالى الخ) فإن قلت لا فائدة لذلك

ق للثواب والمغالب العلم بذلك الاقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن
 قيد الخلو مما يتطرق اليه للتع أيضا وما يتسبك به من أنه لا بد من انقطاعها من مغار
 الدنيا ومنافها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) أنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات
 الثواب والعقاب نقول (أنه قد يتساقطان) فإن كلامكم مبنى على المحابطة وحينئذ جاز أن
 يتساقط الاستحقاقان مما (ویدخل) صاحب الكيفية (الجنة بفضل كما قال تعالى) حكاية
 عن أهل الجنة (الذي أحلادار المقامة من فضله) وما يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية
 بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختص من وجه آخر (أو) نقول (بترجع جانب
 الثواب) على جانب العقاب (لأن السبب لا يتميز إلا بعقلها والحسنة تجزى بمشراؤها
 التي سببها) من (الاثبات) (ويضاف الله لمن يشاء) اضمافا مضافا بشرح حساب
 (واستأثروا) بعد إقامة ذلك الدليل القوي (من النقل بوجهين الأول) يأتي تشعير بالخلود
 كقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به غطية فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله
 ومن يمس الله ورسوله ويحدد حدوده بدخله نارا خالدًا فيها وقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدًا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
 مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم (المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل
 لم تصدق هذه الآيات (والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت
 به غطيته) بل من أحاطت به غطيته لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت
 غطيته من بعض جوانبه لا محيطة به (و) لا نسلم (أن من اكتسب كبيرة فقد ندى
 حدوده بل) ندى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا
 يكون ذلك القاتل الا كافرا) فلا يأتي المذكورة لا تتناول صاحب الكيفية (فلما)

لاقطاع حينئذ وأنه كعدمه وجواز كونه مشغلا على فائدة وحكمة لا ترفعها عما لا شك في بعده قلت ليس المراد
 عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بالانقطاع من أصل كونه
 معاتب حتى يتفقد بلا حكمة هذا الاقطاع وينافي بالخلوص (قولكم وما يشك به الخ) حاصل الشك أن الثواب
 والعقاب لا يقران عن مغار الدنيا ومنافها إلا بان الدينونة غير خالصة عن العند فيكونان خالصين ووجه النصف
 ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن الخالف مع الاستيثار بوجوه أخرى فلا عن الوجه الواحد (قولكم فإن
 كلامهم مبنى على المحابطة) فيجب أن يصرح في المقصد السابق أن قلة الأبطال مبنية على استحقاق العقاب
 ومنافاة الثواب فيناؤه عليه دور اللهم الآن يقال معنى المحابطة أنه لا يتم الا بالتقرب بها أولا وآخره فليتم

تناولها إياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذا كثرتم) من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام (مما رتب بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلدو وقف مخلد وخلفه ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام (الذي هو أحد قسمي المكث الطويل) (لقربنة الحال) فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا متصورة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لني جمعهم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائين ولو خرجوا عنها لكانوا غائين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهر ما يقتضي كون الفجار في الجمع في الحال ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق التأويل وعدم قيمتهم عن استحقاقها لكن الله أخرم منها • برحمته مع أتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها ومما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول للمعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو (قوله تعالى (فن يعمل مشقال ذرة خيرا بره و) قوله (ويجزى الذين أحسنوا بالحسني و) قوله (هل جزاء الإحسان إلا الإحسان) فقد ثبت لصاحب الكبرية بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلد في العقوبة فلا تكون تلك لآية عامة متناولة له (وإن سلمنا) عمومها إياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص المذاب بالكفار نحو قوله تعالى أنفذ أوصي النبا أن المذاب على من كذب وتولى وقوله إن أغري اليوم والنوء على الكافرين وقوله كلما التي فيها فوج إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وأعلم أن اختصاص المذاب (مطلقا) بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان (من المفسرين و) مذهب (للمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنها تخصصها بالمذاب التي يندرجها بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الناساق

والمقصود السادس في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث

(قوله فلا يلزم مجاز) فيه بحث لأن لا مطلقا لما هي من حيث هي وألفها النسخ وأيا ما كان لا يصح النفي إلا بأن يجعل مجازا عن فرد خاص قائل (قوله وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) بدفعون هذا بضمية

(الاول قالوا الثواب بفضل) من الله تعالى (وعد به فبني به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه (واما عدم الوجوب فلما مررا آو) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يبد الخلف في الوعد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) للبحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا يتقطع عذابهم) سواء بالنوا في الاجتهاد والنظر في مجزة الانبياء ولم يهتدوا او علو انبيوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وانصكره) اى تخليدهم في النار طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجود الال ان القوة الجسمية كما تقدم متناهية) في المدة وللمدة (قلا به من فناء) واذا فئت قوة الحياة وما يقبها من الحسن والحركة ولم ين احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة ليمينا جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع ناهياهم وقد مر) فساد ما تمسك به في آيات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه

الاجاب كما لا يخفى (قوله لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان ارادته نقص في الصفة فمضوع وان ارادته نقص في الفضل فهو التام العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في استناع الكذب عليه تعالى والاشارة لاقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان تعاصيب تتر به الله تعالى عنه فبعد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فلا يولى هنا التسليم بان الخلف كذب والكذب متصف في كلامه انتفاء مصلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا (قوله ولا يمد الخلف في الوعد نقصا) على ما دل عليه قول الشاعر واني وان اوعده أو وعدته • تخلف ايمادي ويميز موعدي

و رد عليه ان فيه كذباً قد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا لقول وقد قال الله تعالى ما يدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد ما لوجه أن يقال الوعد مصر وفالي الأخبار عن استحقاق العقاب لاعتن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس بأخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء مزم على ايقاعه وكذا الاماد فلا كذب في الاختلاف في شئ منها وقبل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لا ملأ من جهنم وأما ما عوام الوعد مع التبيين على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله على ان الكفار مخلدون في النار ابدا) واختلف في المفاطم والا كدروا على انهم في النار ايضا لدخولهم في العمومات ولما روى ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الكفار قال النبي صلى الله عليه وسلم في النار وقالت المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيبهم لاجرم له ظلم وقوله تعالى ولا تز رواررة وند آخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تحدي البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر في النار وقد يعتار المذهب الأخير لانه جامع للحدثين وأما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فمضوع لا عاظم ليسوا بكافرين واعطاهم حكم الكافرين في الدنيا التسمية او بهم لا يقتضي تبعيتهم باهم في الخلود في النار (قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) حتى ان واحدا من منكري الجبر أو رده هذه الشبهة على الاستاذ ان اسحق الاسفرائني فاجاب بان مثل هذا الحالة موجودة فبان لنا وذلك لان الاطعمة التي تلتقط تنجس بمرارة المعدة فينجس

(دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية النقل • الجواب هذا بناء على اعتبار
(شرط البقية واعتدال للزواج) في الحياة (و) نحن (لا نقول به بل هي) اى الحياة (بخلق الله
تعالى وقد يخلقها دائما أبدا ويخلق في الحيوة لا يخرّب منها بيته بالنار) مع كونه متناظرا بها
(كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذى بها (وهو حيوان مأواه النار • الثالث) منها النار
يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي الحال (بالآخرة الى عدمها) لكونها
متناهية (و) حيثئذ (تشتت الاجزاء) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة)
فلا يدوم العقاب (الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو باقنا الله تعالى)
اياما بقدرته وقد لا يبقينا (أو يبقينا ويخلق بدلها مثلها) فلا تشتت الاجزاء بل تدوم الحياة
(قال الجاحظ) (و) عبد الله بن الحسن (المنبري هذا) الذي ذكرناه من دوام المذاب انما
هو (في) حق (الكافر المائد) والمقصّر (وأما البالغ في اجتاده اذا لم يهتد للاسلام ولم
تلح له دلائل الحق فمدور) ومذاهب متقطع (وكيف يكلف مثل هذا الشخص) بماليس
في (وسمه) من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم (و) كيف (يذهب بمالم يقع فيه تقصير
من قبله • واهل الله الكتاب والسنة والاجماع) للمعتقد قبل ظهور الخالفين (يطلب ذلك)
بل يقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفاؤه عند الرسول الدين
ولما وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يستعد الكفر
بعد بذل الجهد ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم

فيما يجب لا يحصل مثل ذلك الانطياخ اذا حصل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة
أقوى من حرارة القدر التي تلي ثم بالانتالم بهذه الحرارة فان جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤثرة فلأن يجوز
بقاء الحياة بها أولى (قول الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأذى الى الموت
لجواز ان يمكن التغاذية من ايراد بدل ما يتصل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بان ما يتصل من الرطوبة
بمدة عندنا أكثر مما يتصل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهبطات كان تأثيرها أقوى فيكون
التحليل أكثر وهو ظاهر وأما ايراد القوة الغازية فسواء بالضرورة تأخذ الرطوبة التريزية في الانتفاص
وهي غذاء الحرارة التريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة التريزية ونقصان الحرارة التريزية سبب
لنقصان الرطوبات التريزية لان الحرارة التريزية اذا ضحت عن اصلاح الرطوبات التريزية وضعفها فيكثر
لذلك الرطوبات التريزية وكثرة الرطوبات التريزية سبب لنقصان الحرارة التريزية ولا يزال يتأكد هذه
الاسباب بعضها ببعض الى ان ينهي الامر الى فناء الرطوبات التريزية فتبقى الحرارة التريزية بكون الرطوبة
التريزية بغير كبرها عليها يحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال

بشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا إلى حقيقته (ولم يقل من أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والتبري • للبحث (الثالث) غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يختلف في التأويل قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك أن من ارتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم

خلوده فيها ﴿وللمقصد السابع﴾

في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاة للثواب (استحقاقه) احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور للمعتزلة (والخواارج أيضاً) (بمعصية) أي بكبيرة (واحدة) تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد • أبداً ولا ينحى فساد •) لانه الفناء للطاعات بالكيفية ومنافاة للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان آثابه فيفضله وان مآله فيعبد له بل له آثابه العاصي وعقاب الطالع أيضاً وذهبت للرجعة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت للمعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعمان من زادت طاعاته على زلانه أحييت عقاب زلانه وكفرتها ومن زادت زلانه على طاعاته أحييت

وهو باطل عند تأمل الكل بمحض خلق الله تعالى (قوله) فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار (الخ) قيل لا يجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالأولى القسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بلن جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله في الاحباط) لاتراع في احباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فثبت المعتزلة ونفاه أهل السنة احتجبت المعتزلة بقوله تعالى ولا يجهرن الله بالقول تكبر بعضكم لبعض ان تحبط أعمالكم ويقول تعالى فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم باللغو والأذى اجاب في شرح المقاصدين من عمل عمل لا يسبق به الذم مع امكان عمله على وجه يسبق به المدح والثواب يقال انه أحييت عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونها وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حل آية المدقة على مقارنة المن والأذى اذ لو تأخر اعنا وبطلانها ثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لتأثير النص ولا داعي لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنات فالظاهر جواز عكسه أيضاً (قوله في رعاية الكثرة) لا بالنظر الى أعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الأجور والأوزار فرب كبيرة يثقل وزرها جر طاعات كثيرة ولا سبل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله

ثواب طاعته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو للمصيبة يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط للتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائي يحبط من الطاعات) أي السابقة (بقدر الماصي) الطارئة من غير أن ينقص من الماصي شيء أصلا (فان بقي له) من تلك الطاعات (زائداً) على قدر الماصي (أيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالماصي) أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بمساوية من الماصي الطارئة (أولي من المكس) لانه ابطال أحد للتساويين بالآخر (بل المكس) هنا (أولي لما مر) من ان الحسننة تجزي بدشر أمثالها والسيئة لا تجزي الا بثلثها (وقال أبو هاشم بل بوازنين طاعته ومصاصيه فأيهما رجع أحبط الآخر) ويحبط من الرجوع أيضا ما يساوي مقداره المرجوح ويبقى الزائد فيكون الرجوع حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد للتساويين على الآخر (ولما أبطلنا الاصل) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمصيبة والطاعة (بطل الترخيع) المبني عليه وهو الاخطايط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها (ثم قول لهم) أي للشمسية (كل واحد من الاستحقاقين) للتساويين (لو أبطل الآخر فأما مما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقاوم عدم الآخر فيلزم عدمه هاهنا حال وجودهما معا (أولا) مما (بل بنعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيقلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن التوبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لا يكون قاصرا عنها (اذا صد ومغلوبا وقد يحجب) بان كل واحد من الملبين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر

تعالى (قوله أييب به) ان قلت مامعنى الثواب به وانه منفعة خالصة ذات جمعة ان مر تكب الكبيرة بخلاف النار وسيجي ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مر اذنه ان يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان (قوله بالمكس أولى) فديجاب عنه بان هذا الجاهل ان لو اعتبر عدد الطاعات والمصاصي وليس كذلك بل الاعتبار اجزاؤها كاهم فوازن أجور حسنة واحدة أو زارع عشرينات (قوله وقال أبو هاشم بل بوازن) يؤيد مذهب قوله تعالى وأما من تقل موازينه فهو في عيشة راضية الآية (قوله فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجهور من ان الماثل مع العلة أما اذا جوز ان يكون ان البطلان يقب ان الجمامة

حقى بقي من أحد الاستحقاقين بقية بحسب وجعته فليس الكاسر وللنكسر واحدا كما لم
يحد في الزواج أيضا • (تذنب • فداقق المنزلة) أي الجبائيان وأتباعهما على أنه لا يتساوى
الثواب والمقاب (أي لا يتساوى الطاعات والذنابات) (والاستعاضة) إذ لا يجوز بقاؤها مما لما
مر من التثاني بين الثواب والمقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز استعاضة أحدهما بالآخر
لتساويهما فرضا وإذا استعاضا بما (فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال ففقد الجبائي
عتلا) لأن إبطال كل منهما للآخر إما ما أو على الثواب وكلاهما محال لما عرفت (وقد
أبى هاشم) أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذا من مرتبة من مراتب الطاعات إلا
وبجوز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالمكس ولا استعاضة من جهة العقل في استعاضتها أيضا
لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما ضراهما استحقاقه (للاجتماع على أن
لا خروج للمكلف منهما) بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار ولا بد لمن اخلود في
أحدهما ولا يتصور وقوع أحد اخلودين مع التساوي في الموجب وإنما فسرنا المنزلة بالجبائيين
وأتباعها لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ
فإحباط المعصية لقطاع التساوية لما يكون عندهم أولى (والجواب لم لا يجوز) على تقدير
تساوي الطاعات والمعاصي (أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أضعف) فإن الحسنه
تجزئ بشر أمثالها والسيئة لا تجزئ إلا بعثلها (و) أيضا على تقدير التساوي والتساوط
مما لا يلزم خلو المكاف عن الثواب والمقاب (لجواز التفضل) بالثواب عندنا (وبجوز)
أيضا (أن لا يثاب ولا يعاقب) ولا يكون من أهل الجنة ولا النار بل (يكون) أي من
استوت طاعته ومعاصيه (من أهل الاعراف) كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز (أيضا
(أن يجمع له بين الثواب والمقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرجه) من

لما ردهنا (قوله) بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الخ) والحق أنه ليس من تأثيره وتأثيره بل
معنى إحباط الطاعة أن الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة أنه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية
بقدرها فلا عذو • (قوله) والاستعاضة فيه بحث لأن هذا الكلام إما بلا تأخير أو لا تأخير لا تأخير إلا تأخير
الذي اختار المصنف لأن مذهب الجبائي على هذا قوله المتأخر حتى يحيط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على
تقدير تساويهما استعاضة ما قبل التأخير بحيط السابق ويبقى نفسه (قوله) فإن الحسنه تجزئ بشر أمثالها الخ
فيه بحث أثرنا إليه سابقا وهذان المساواة والموازنة عدمه لبت باعتبار العدد بل بالنظر إلى بتقدير الاجور
والأوزار والمساواة لا موزنة عندهم هي هذه بمعنيها في مقابله عشر شيان بحسب تشبها وإذا جاز التساوي

جعة أخرى (و) بدوم له (أله) ولقد كذا لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم
أن الغلوس معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

﴿ للقصد الثامن ﴾

(في أن الله تعالى يمفو عن الكبائر الاجماع) متعقد (على أنه) تعالى (عفو) وأن عفو
ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين (فقال المعتزلة) هو (عفو عن الصفات قبل
التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصفات والكبائر مطلقا لما جرت من
مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يمفو عن بعض الكبائر مطلقا ويمذب ببعضها إلا أنه
لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعطين بعينه وقال كثير منهم لا تقطع يمفو عن الكبائر
بلا توبة بل بنحوه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجمان الأول أن العفو من لا يمذب على
الذنب مع استحقاله) أي استحقال المذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (به) أي بذلك
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) إذا لاستحقاق بالصفات أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة
فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يمفو عنها كما ذهبنا إليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي على العفو
عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ويفر مادون ذلك لمن يشاء) فإن ما بدا الشراك داخل
فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مفعور معها فيلزم تساوي ما بقي عنه التفران
وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام حافل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (أن الله يففر
الذنوب جميعا فإنه عام لكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه) (و) قوله تعالى (وإن ربك
لدومفره لناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة

﴿ للقصد التاسع ﴾

في شفاعته محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أجمع الأمة على (نبوت) (أهل الشفاعة)
القبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الأمة في اسقاط
العقاب عنهم) (قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمي) فإنه حديث

المسعود على هذا الآية الوجه الأول من الجواب فتأمل (قوله ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث
اذلهم يقولون لا استحقاق بالصفات الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى إن تعبدوا كبرائهم ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وأما الصفات المقررة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضا فيصرون بأن يمفو الله تعالى
عنها يمكن أن يقال ثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وإن أوجب به في الجملة استدلالهم
على نفيه بالآية السكرية بقوله يدل على أنكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا لأنكارهم الشفاعة لدوره العقاب كما لا يخفى

صحيح (وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أى ولذنب المؤمنين لدلالة التقرينة) السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له في اسقاط عقابه عنه (وقالت المنزلة انما هي لزيادة الثواب لالذرة العقاب لقوله تعالى واقروا بوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب انه لا عموم له في الاثنيان لان الضمير لقوله معينين) ثم اليهود (فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الزمان) أيضا (لانه لو كانت مخصوص) هو اليوم المذكور فيه (فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي يمد ما أورده شبهات المنزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجلا أن يقال لا تلزم في نفي الشفاعة لابد أن تكون عامة في الاشخاص والاقوات ودلائلنا في اثباتها لابد أن تكون خاصة فيها لا نالنا ثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا وما الاجابة المصلة فذكر كوة في التفسير الكبير

على التصف (قوله وقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) فديقال هذا انما يكون رحانا اذا ثبت عموم الذنب للمغفائر والكبائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلان لم يكون الزمان للعترة القائلين بعدم اشتقاق العقاب بالمغفائر حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن أن يقال لا شك في عموم الذنب للمغفائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه الذنب استك ولا يمتنع عموم للمغفائر والكبائر على ان كون ذنبه على الله عليه وسلم صغير لا تنفي تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جدا (قوله انما هي لزيادة الثواب) اعترض عليه بأن الشفاعة لو كانت حقيقة فبازيكر والكننا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل امتعاا احب بجواز أن يعتبر في الشفاعة كون الشفيع أعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لعمه ولا يكون أعلى فيه انه على سبيل التشبه والمجاز اذا الشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاق من الشفع كان المشفع له فرد يصح له الشفيع شفعا بضم نفسه اليه (قوله وهو عام الخ) فيه بحث ادلوا بى ما يغنيهم من طاهر الآبه على عمومهم كازعموه (لزم أن لا يثبت الشفاعة أصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص بالأمر سهل (قوله وفيه بحث لان التعمير الخ) قد يجاب عنه بأنه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها بان السكر المنفعة خاصة بحسب الوضع وعموما على ضروري كما تقرر في الأصول فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح اللهم الا أن يقال لما كان الضمير نكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوة وعما فيه أيضا (قوله والخاص مقدم على العام) لان الخاص قلبي والعالم ظني وهذا على يذهب

﴿ المقصد المباشر في التوبة وفيه بحثان ﴾

الاول في حقيقتها وهي (في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها نقولنا) الندم لما سيأتي من الحديث ونقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أو طاعة لا يسمى توبة ونقولنا (من حيث هي معصية لانت من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وزحف العقل) أي خنته وطيسته (والاخلال بالمال والمرض لم يكن تابا) شرما (ونقولنا مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر أولا وذلك (لان الندم على الأمر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يبرده في الحال أو الاستقبال فهذا التقيد احتراز عنه وما ورد في الحديث يحول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم المود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالا ينفى (ونقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الوفاء واقطع طعمه عن عود القدرة) اليه (اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذا قدر غلظ لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت اتما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت فتائدة هذا التقيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته واقطع طعمه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوته فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالتخلص اذا خضع منه البعض بالجواب أن يقال قد خص الشافعية زيادة الثواب حيث قبلت التوبتين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض نظري بالاتفاق فيجوز تخصيصه بما ذكرنا حديثا الواردة في الشفاء لأهل الكسائر والله أعلم (قوله من حيث هي معصية) أي لا تكون معصية قال في شرح المقاصد الندم لغوف النار أو طمع الجنة يكون توبة فيه تردد بناء على أنه ندم لا توبه معصية أم لا والحنابلة لا تردد لان معنى كونه معصية أنها تبتدئ من الجنة وتقرّب من النار ولا يقرب الرجل بالالهة من المذنبين نعم خلاص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنّة ولا لحوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية يعم الكل والله أعلم (قوله مع عزم أن لا يعود اليها) اعترض عليه بأن فعل المعصية في المستقبل لا يتخلط بالبال للذهول ونحوه فالعزم على ترك المعصية لا يتعارف مع التوبة في بعض الأحوال ولا يتقدم في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الخ (قوله وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الطرف سمتان بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود

ويؤيد ماوردناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه أملا لقله في المستقبل احترازا
 عما اذا زنى ثم جب أو كان مشرقا على الموت فإن الزم على ترك الفعل في المستقبل غير
 متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه اذا ندم على ما فعل صحته توبته باجماع
 السلف وقال أبو هاشم الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب
 عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما يجره
 عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا نقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه بدل على
 انه مختار الكل أو الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة الجواب صحيحة عند غير أبي
 هاشم فتدبره البحث (الثاني في أحكامها • الاول الزاني المنيب) أي الذي زنى ثم جب
 (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير الصدرة قبل يكون ذلك توبة منه منه
 أبو هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة الزم على عدم الفعل في المستقبل اذا لا قدرة له
 على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير الصدرة
 (والمأخذ في هذين التولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان
 قلنا لا يقبل) ندم المنيب (فن تاب) من معصية (لمرض مخيف قبل يقبل) ذلك منه
 (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون
 (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجابا والتريد الذي ذكره
 المصنف في توبة المرض الخفيف متناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر
 (الثالث) منها (شرط المنة فيها) أي في التوبة (أمور ثلاثة) أولها (رد المظالم) فاتهم
 قالوا شرط صحة التوبة عن مظنة الخروج عن تلك المظلة (و) ثانيا (أن لا يماود ذلك
 الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثا (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه
 في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج
 عنها برد المال أو الاستبراء منه أو الاعتذار الى المتألم واسترضائه ان بلغه النية ونحو ذلك
 (فواجب برأسه لا مدخل له في التندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا أتى بالمظلة كالقتل
 والضرب مثلا فقد وجب عليه أمر ان التوبة والخروج عن المظلة وهو تسليم نفسه مع
 الامكان ليقص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاينان
 بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بأحدهما دون الاخرى (واما ان لا يماود

أصلا إلى ما ناب عنه (فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يدوله والله تعالى مقبل للقلوب) من حال إلى حال قال الآمدي التوبة مأمود بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة للمآتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية أنه اذا ارتكب ذك الذنب مرة ثانية وحجب عليه توبة أخرى عنه (وأما استدامة الندم) في جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم البقي لان (الشارع اعلم الحكمي) أي الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الاعيان) فان التائب مؤمن بالاتفاق (ولما في التكليف بها) أي باستدامة الندم (من الخرج المتقن عن الدين) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباق العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم ونذكره ناظرا وان يجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال وهما صحت التوبة ثم ذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا قلنا بالضرورة ان الصعابة ومن أسلم بمد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام ولا يؤسرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من أحكام التوبة (لم في التوبة الموقته مثل أن يذنب سنة) في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا من الاوقات والذنوب (جميعا اذا لا يجب عمومها لما فذهب بعضهم الى أنه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لتبعه والاندم على قبائمه كلها لا اشتراكها في الملة المتقضية للندم وندم أيضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لتبعه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى أنه لا يجب ذلك المندوم كما في الواجبات فانه قد يأتي للمأمود ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون

ويجوز أن يتعلق بالعمود أيضا وهو في المسالك كملفه بالنفي (قوله كافي الواجبات) قيل لانهم القياس على الواجب للفرق بين القيس والقيس عليه فان ترك القبح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الايمان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل بآيات واجب دون واجب وريان الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا في افراد واجب امر الشارع بالاثبات واحد منها على التبيين كاعتناق رقة أي رقة كانت وظاهر ان تمام الامتناع بالامر لا يحصل بآيات واحد منها دون آخر بل بآيات الجميع كما ان تمام الامتناع بالثبوت لا يحصل بترك قبح دون آخر من غير فرق فلو لم ينع التوبة عن بعض القبايح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقا فكذا

الآتي به جميعا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للمتضمنة للآتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال وشاؤوا ايضا التضاؤها بحسب الاوقات للنا مراتب القبح ايضا كذلك والا شاعرة واقوة هؤلاء في صحة التوبتين (الخالص انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصابهم الفساد) فاقوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك يقبله وليس لأحد سواء ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الأسيدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة فيثاب عليها لانهم مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون من الأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإذا ما قبلوها ودفعوا للقنوط لقوله تعالى لا تغتبطوا من رحمة الله لا تيسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

﴿ المقصد الحادي عشر ﴾

احياء الموتي في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق وهذا واقف عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف (و) اتفق عليه (الاكثر بعمده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضراب بن عمرو وبشر الريني) وأكثرت المتأخرين من المعتزلة (وأنكر الجبائي وابنه والباغي تسحية للملكين مذكرا ونكيرا) وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو تفريع للملكين له (لنا) في أثبات ما هو حق عندنا (وجهان) الاول قوله تعالى النار يرضون عليها غدوا وعشيا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف (في هذه الآية) عذاب القيامة عليه (أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء) فعلم انه غيره (ولا شبهة في كونه قبل الا نشاؤون القبول كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت في حق الموتي (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو

المقدم (قوله) احياء الموتي في قبورهم) اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما سألهم ويتلذذ لكن توفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة السكينة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن بشكل هذا الجواب لشكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المناسد وقد يدفع الاشكال بان الجواب بالروح بلا آفة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المعنوية وهو بدو الأعمال فلا بد من حضوره عند الجزاء سواء كان يعود إلى الدين أم لا وانت خبير بأن الاتفاق

المهذيل الصلاف ويشرب من القنبر الى أن الكافر يذهب فيها بين التفتحين أيضا وإذا ثبت
 التعذيب ثبت الأحياء والسئلة لأن كل من قال بذهب القبر قال بها (وأما ما ذهب إليه
 الصالح من المذلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجوز ذلك) (التعذيب
 على الموتى من قبر أحياء تفروج عن المقول) لأن الجدا لاحس له فكيف تصور تعذيبه
 وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلآم تجتمع في أجساد الموتى وتضاعف من غير
 احسان بها فإذا حشروا أحسوا بها دفنة واحدة فهو انكار للذاب قبل الحشر فيبطل عما
 ثروته من ثبوته بقله • الوجه (الثاني قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا أمتنا
 ائتين وأحييتنا اثنتين وما هو) أي وما المراد بالاماتين والاحيائين في هذه الآية (الا
 الاماتة) قبل مزار القبور (ثم الأحياء في القبر ثم الاماتة فيه أيضا بعد سئلة منكر ونكير
 (ثم الأحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والترض بذكر
 الاحيائين أنهم عرفوا فيها قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي
 حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الأحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين
 بذنوبهم في هذا الأحياء وذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتين ما ذكره والاحيائين الأحياء
 في الدنيا والأحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الامور الماضية وأما الحياة الثالثة اعني
 حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الأحياء في القبر
 (ومن قال بالأحياء فيه قال بالمسئلة والمذاب) أيضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل
 الاماتة الاولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل
 الاحيائين على احياء الدنيا والأحياء عند الحشر وحيث لا يثبت بالآية الأحياء في القبر
 فقد رد عليه أن الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حاجة في أطوار النطفة وبأنه قول
 شفوذ من المفسرين والمتقدم هو قول الأكثرين (هذا والا حاديت) الصحيحة (الدالة عليه)
 أي على عذاب القبر (أكثر من أن نحصى بحيث توارى القدر المشترك) وإن كان كل واحد
 منهما من يميل الآحاد منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال لهما ما يدان وما يمدان في
 كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبري من البول وأما الثاني فكان يمشي بالقيمة ومنها قوله استنزها
 من البول فإن عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد صنعتني الارض
 ضنطة اختقت بها ضلوعه ومنها أنه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر الى غير ذلك

من الاحاديث المشتبهة بعضها على مسئلة ملكين أيضا وتسميها منكراً ونكبراً مأخوذة
 من اجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام (احتج المنكر بقوله تعالى
 لا يدعون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحيوا في القبر لقاتلوا موتتين) الجواب ان
 ذلك وصفت لأهل الجنة والعذير في فيها الجنة أي لا يدعون أهل الجنة في الجنة الموت فلا
 ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتهاء مorte أخرى
 بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة
 على سبيل التعليق بالحال كأنه قيل لو أمكن فموتهم الموتة الاولى لقاتلوا في الجنة الموت لكنه
 لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا لوحدة)
 وان كانت العينة مينة الواحد (نحو ان الانسان لن يفسد وليس فيها نفي تعدد الموت)
 لان الجنس يتناول المتعدد أيضا (فهذا) الذي ذكره من الآية واجبت عنه (معارضة)
 ما احتجنا به من الآيتين) ثم اتهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالطواهي)
 التي نكسكم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها يابى تأويلها وصرفها
 عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول ان ترى شخصا يصاب
 ويبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزأؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة فالقول بهما مع عدم
 المشاهدة مفسدة ظاهرة (وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وفترت اجزأؤه في
 بطونها وحواصلها وبلغ منه من أحرق) حتى تفتت (وذوي اجزأؤه) المفتتة (في الرياح
 العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورية وقد تحير
 الأصحاب في التنصيص عن هذا فقالوا (أي القاضى واتباعه) في صورة المصلوب لا يبدى في
 للاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكنة) فانه حي مع اننا لانشاهد حياته
 (وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم
 لا يبدى في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والمذاب وان لم يكن

الذكر كور يقتضى أن يكون الجواب بالة البدن والأشكال مسوق على ذلك تأمل (قوله) وأخبار مروية عن
 النبي عليه السلام (روى عن أبي هريرة رضي الله عنه انه قال قال الرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا أقر
 الميت انه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر التكبير في حديث طويل (قوله) احتج المنكر
 بقوله تعالى) قيل وصف الموتة الاولى بشر بموت ثانية وليست الابداحيا الموق فتكون الآية الكريمة حجة

ذلك مشاهدا لنا (وأما الصورة الأخرى) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة إذ هما من واحد
واحد (فان ذلك) أى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) في الحياة (وهو ممنوع عندنا)
كما مر (فلا بد في أن تمام الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (أو بعضها وان كان خلاف المادة
فان خوارق المادة غير ممتنة في مقدور الله تعالى) كما سلف تقريره

﴿ المقصد الثاني عشر ﴾

في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
المورد وشهادة الاعضاء كلها (حق) بلا تأويل عند أكثر الأمة (والسعدة في أنبائها
اسكانها في نفسها لا يلزم من فرض وقوعها حال لقائه مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه
المسلمون قبل ظهور المخالفات ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ خلق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة)
تقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذى هو قريب من الحساب
(وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب)
فهذا لاجماع يؤيد الآية الدالة على نبوت الحساب (وقوله تعالى فأما من أنسى كتابه بينه
وقوله اقرأ كتابك) فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم
وأرجلهم بما كانوا يعملون) قد تحققت به شهادة الاعضاء (وقوله إنا أعطيناك الكوثر) فانه يدل
على الحوض (منع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا

على المسكين لانهم وأجيب بان المراد الاول بالنسبة الى ما يترجم في الجنة (قوله فانه يدل على الحوض)
اختلغا في ان الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال في أنما حديث
أحمد بن مالك الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فانه نهر وعذيق في عليه خير كثير هو حوض ترد عليه
أنتى الحديث وقال القاضي الكوثر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا
والحوض فيها يقال في المشرب يدل عليه ما روى عن أنس رضى الله عنه قال سألت النبي عليه السلام أن يشفع لى
يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم اما فعلت قلت يا رسول الله فان أطلقك قال عليه السلام أطلقنى أول ما تطلبنى
على الصراط قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أطلقنى عند الميزان قلت فان لم ألقك قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أطلقنى عند الحوض فانى لا أحظى هذه المواطن الثالثة وبالجملة وجود الكوثر
يدل على وجود الحوض لانه اما من الكوثر أو مستغفلة منه تصب فيه ماؤه كما روى في بعض الاحاديث ثم انه
قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والتجاذب النار وقيل لا يشرب منه الا من قدره السلام من النار وقيل
ان من شرب منه من هذه الأمة وقدر عليه دخول النار لا يصب فيها بالنظر بل يكون عذا به بغير ذلك لانه لان

كقوله عليه السلام (لا صحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على
 لليزان أو على الخوض وكتب الاحاديث طائفة) اى مئة مئة جداً (بذلك) لدى ادعينا
 كونه حقاً (بحيث توازن القدر للشرك) ولم يبق للنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط
 جسر ممدود على ظهر جهنم يمر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر
 للمعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيًا وإثباتاً) فتفاء قارة واثبتة أخرى وذهب ابو الهذيل وبشر
 ابن العنبر الى جواز ه دوت الحكم بوقوعه (قالوا) اى المشركون (من اثبتة) بالمدنى
 المذكور (وصفه بأنه ادى من الشعر وأحد من خمر السيف) اى حده (كما ورد به الحديث
 الصحيح) انه على تقدير كونه كذلك (لا يمكن) عقلاً (العبور عليه وان امكن) العبور
 لم يمكن الاعمال مشقة عظيمة (فقيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة) وحينئذ وجب
 أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار
 يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب (كما جاء فى الحديث
 فى صفات الجائر بن عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابطة ومنهم
 من هو كالجواد ومنهم من يجرد رجلاه وتعلق يدها ومنهم من يجز على وجهه * واما اليزان
 فانكره المعتزلة عن آخرهم لا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزوه ولم يحكم بثبوته
 كاللطف وابن المعتز قالوا يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن واليزان على رعاية العدل
 والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقى وذلك (لان الاعمال
 امراض) قد عدت فلا يمكن اعادةها (وان امكن اعادةها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف)
 لاعراض (بالخطا والشمول) بل هما مختصان بالجواهر (وأيضاً فالوزن للعلم بقدرها وهي
 معلومة لله تعالى) لا وزن (فلا فائدة فيه فيكون قياساً ندره عنه الرب تعالى والجواب انه
 وود فى الحديث) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الاعمال (ان كتب
 الاعمال وصحفها) هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقياس العقلى (فيما لا فائدة فيه

الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون من الامن ارتد من الاسلام والعاذ بالله تعالى (قوله ان كتب الاعمال
 هي التي توزن) وقيل يجعل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات ظلماتية فتوزن (قوله اعلم ان الايمان
 فى اللغة التمديق) افعال من الامن للعبودية وآلة التمدية بحسب الاصل كأن المصدق صادقاً لمن أن يكون
 مكتوباً أو جعل الغير ائماناً من التكذيب والمخالفة وتسمى بالياء لاعتبار الاعتبار معنى الاقرار والاعتراف باللام

﴿ المرصد الثالث في الاسماء ﴾

قد مر مراراً

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماً
 دقيقة لشرعية تفرقه بينها وبين الاقناعات المستعملة في الافعال الشرعية (والاحكام) من أن
 الإيمان هل يزيد وينقص أولاً ومن أنه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً (وله
 مقاصد

﴿ للمقصد الاول ﴾

في حقيقة الإيمان اعلم ان الإيمان في اللغة (هو) التصديق مطلقاً (قال تعالى حكاية عن
 اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق) فبما حدثناك به (وقال عليه الصلاة والسلام
 الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق) ويحال فلان يؤمن بكذا
 أي يصدق به ويتترف به (وأما في الشرع وهو متعلق بما ذكرنا من الاحكام) يعني الثواب
 على التفصيل المذكورة (فهو عندنا) يعني اتباع الشيخ أبي الحسن (وعليه أكثر الأئمة

الاختصاص معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد (قوله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان أن تؤمن بالله
 وملائكته الحديث) الإيمان الشرعي ان تصدق جز ما وجود الله تعالى وبالأورار الامة واليوم الآخر هو
 القياس وصف به متأخرة عن أيام الدنيا والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الأمور
 التي أخبر عنها الشارع وهي ثابتان الأول ان الإيمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكرنا لا يكون آدم عليه
 السلام مؤثماً لأنه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في إيمانه
 إيمان نفسه كان رسولاً وآمن بأنه رسول ولا يتم اتحاد المؤمن والمؤمن به لأن المؤمن نفسه والمؤمن به كونه
 رسولاً من عند الله تعالى أنه كان مؤمناً بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلاً الثاني ان الرسول أنخص من النبي
 كما مر في أول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالأنبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد
 بالرسول هنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهذا المزل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب
 شريعة أم لا وقد يجب بأن الأنبياء تبع الرسل فلا إيمان بهم إيمان بالأنبياء (قوله فياعلم بحجته بضرورة) أي
 فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بدلائل كوحدة المانع وجوب الصلاة وسرمة الخمر حتى لو لم
 يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً عند الجمهور (قوله وقيل هو الله رقة) قيل في
 الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو أمر كسبي ثبت
 باختيار المصدق ولهذا يوصف به ويثبت عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فتأخر بل يحصل بلا كسب
 كن وضع بصره على جسم لحصل له معرفة جداراً وحجراً والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فان
 النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وأظهر المجيزة فوقع صدقة في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب اليه
 اختياراً يقال له في اللغة أنه صدقة فلا يكون إيماناً شرعياً كذا في شرح المقاصد وفي بحث فان من حصل له
 تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون إيماناً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بالنظر في سبجهزانه اختياراً
 أو يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافراً اتفاقاً فسلم ان المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختياره في التزامه موجباً

كالقاضي والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق
 الرسول فيما علم بحيته به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجبالا فيما علم اجبالا) فهو في
 الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة بقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان
 (وقوم بالله وبما جاءت به الرسل) اجبالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقال الكرامية
 هو كلنا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلايين وروى هذا عن أبى حنيفة
 رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والملاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
 بأسرها (فرضا) كانت (أو نغلا وذهب الجبائي وابنه وأ كثر للمعتزلة البصرية الى انه
 الطاعات المفترضة) من الافعال والترك (دون النوافل وقال السلف) أي بعضهم كابن
 مجاهد (وأصحاب الاثر) أي المحدوثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق
 بالبيان والقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) في هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان
 لا يخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب
 قسط وهو المعرفة) على الوجهين (أو التصديق) للذكور (واما فعل الجوارح قسط وهو

التصديق لافي نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائدا على التصديق ظنا لم (قول) وقال
 الكرامية هو كلنا الشهادة (ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من أضر الكفر وأظهر الايمان يكون
 مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن أضر الايمان ولم يتفق به الاظهار والقرار لم يستحق الجنة كثافي
 شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا اخلا قلبه
 عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تفق بينه عليان ما ذكره القاضي هو الايمان المتجني من
 النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطاوعا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة
 الكفر هو الخلود في النار والقول بامانه مع الخلود في النار كاذم كره في شرح المقاصد له لوجهه هذا وقد يصل
 الايمان احوال الاقرار بحقيقة مجابهة الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
 بدونها ايمانا واليه ذهب القاضي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لمكونه اسما لفعل مكتسب
 لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب الطحطاوي وصرح بأن الاقرار الخلقى عن التصديق لا يكون ايمانا
 وعندا اقتارنه به يكون الايمان هو الاقرار فقط (قول) وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج (الخ) المذهب
 من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال وأما على الرابع
 وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما قيل انه اقرار بالتصديق بالبيان وعمل
 بالاركان قد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج أو غير داخل
 فيه وهو المعتزلة بين المعتزلة واليه ذهب المعتزلة لانهم اختفوا في الاعمال فصدقوا على وأى هائم فعل الواجبات
 وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فصل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة لان الخوارج
 عن الايمان وحرم ان يدخل الجنة بترك التدب بمالا ينبغي أن يكون مذهب المعتزلة الى هناك كلامه

اما اللسان) أى قلبه (وهو الكلمتان أو غيره) أى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) للعلية أو للمقرضة (واما قل للقلب والجوارح مما والجارحة اما اللسان) وحده (أو سائر الجوارح) أى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه) • الاول الآيات الدالة على عملية القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ومنه) أى وما يدل على عملية القلب للإيمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها في أكنة فانها ارادة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم (ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه) وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما مخاطب العرب بلنتهم ليقوموا ما هو المقصود بالمطال فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مفترأ عن وضع اللغة لثبث للأمة قلبه وتغييره بالتوقيف كما تبين فعل الصلاة والزكاة وأمثالها ولا شتهر اشتهاه نظيره بل كان هو بذلك أولى • (الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التناوب) وعلى أن العمل ليس داخلا فيه لأن الشيء لا يمتط على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث أنه) أى الإيمان (قرن بفعل العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين ائتتوا) فأثبت الإيمان مع وجود القتال (ومنه) أى وما يدل على كونه مقرونا بفعل العمل الصالح (مفهوم

(قولم الاول الآيات الخ) لا يخفى أن هذه الدصوص حجة على من يجعل الإيمان عبارة عن مجرد الاقرار باللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الإيمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المذهب للجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكري الآيات لكونه رئيس الأعضاء ومستجعا لعداء كادل عليه قوله عليه السلام الأولان في الجسد مضافا فاصلت صلح الجسد كله وإذا صدقت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وأما الحديث فيفيد اعتبار القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى (قولم ولا الجزء على كله) فان قلت يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل هنا إعتقافا لثباته ونحوه بضاع عليه لكونه كال الإيمان وسبيل الترتيب ثمرة عليه قلت حاذكرته خلاف الظاهر لا يصر إليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فتم البرهان (قولم ومنهم من فهم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على أن المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى أنه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا أينا ظلم على نفسه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ما نظنون إنما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ويستند بحجج أن يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الإيمان الظاهر أى الذى يعلم به من به

قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم ولا
 لم يكن لنفي الالبس فائدة ومن المعلوم ان النفي لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضده جزئيه
 فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركباً منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق
 واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان
 قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى الاقوي وجب
 عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية (فان اهل
 اللغة لا يملكون من التصديق الا ذلك فلنا لو فرض مذهبهم وضع ضدت لمعنى) بل كان مهمل
 (أو) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصداقاً)
 بحسب اللغة (قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلتها على معناها)
 وأياً ما كان (فيجب العزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبى) فكيف
 يقال انهم لا يملكون الا لسانى (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل
 القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) وقوله
 قالت الاعراب آمنا الآية (فقد اثبتت في هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان
 فلم ان المراد به التصديق القلبى دون اللسانى) احتج الكرامية بأنه توأما ان الرسول عليه
 السلام والمصاحبة والتابعين كانوا يقننون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه
 وتصديقه القلبى (وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين) فلنا انه الايمان بلا علم وعمل
 (الجواب معارضته بالاجماع على ان المانق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين
 (و) معارضته (بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) حله بأن يقول (لا نزاع في
 انه) أى التصديق اللسانى (يسمى ايماناً لانه) لدلالته على التصديق القلبى (و) لافى (انه
 يترتب عليه) فى الشرع (أحكام الايمان ظاهراً) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور
 الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبى امر خفى لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف
 بلاسترة فينطاق به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيما بينه وبين الله) النزاع فى الايمان الحقيقى

ظواهرهم من الاقرار والاتباع بالعمل الدالين ظاهراً على التصديق ونفى البس بالظلم ان لا يكونوا منافقين
 أو يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه (قوله الجواب معارضته بالاجماع الخ)
 المعارضتان انما توجهان على ما نقلت من المقاصد وأما على ما نقلت من تفسير القاضى فلا

الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم تقول لهم) يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فتمه (منه) مانع من غرس وغيره) تخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع • احتج المتزلة بوجودها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم • القسم الأول أربعة • الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان أما ان فعل الواجبات هو الدين ولقوله تعالى بعد ذكر المباداة واقام الصلاة وابتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (وأما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما ان لاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتنيه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها الآية) يعني ان كلمة غير في قوله فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فأوجدنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين انه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب ان بقدر المستطاع منه على وجه يصح وهو أن يقال فأوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايمان المسلمين قد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتخذ الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذي يدل عليه لفظ غلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصلح) أن يكون اشارة الى الكثير والمؤث (فأنما كثر المذكورات مؤث (وهو) أي جملة اشارة الى الاخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم) والظاهر للمطابق لنهاية المقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (اذ فيه) أي في كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللفظ) على

(قوله) وأما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذا كرم من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصايح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تؤمن بالله ولأنكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أن تشهد أن لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام معار للايمان ونمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يبارض المتعدد عند بعض المحققين سبار ذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي أن نحصل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير عمرته (قوله) والظاهر للمطابق (الخ) انما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم لمخصوص الذين جعلوا اللفظ ذلك في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي

أصلها وفي كونه اشارة الى اللذ كود مطلقا اخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) اما المقدمة
 (الثالثة) وهي أن الاسلام هو الايمان فهي (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لو كان الايمان
 ديناً غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين متاير للاسلام فانه غير مقبول
 لانه ان كل شيء متاير له غير مقبول فلا اتحاد بين الاسلام والايمان انما ثبت بهذه الآية
 اذ ثبت كون الايمان ديناً (وفيه مصادرة لا يخفى) لان كون الايمان ديناً أي عمل الجوارح
 الذي هو الاسلام أي قوة كونه عين الاسلام فثبت الثاني بالاول يكون دوراً أن يسهل
 أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً اذ هو في قوة أول المسئلة اعني كون
 الايمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فلها تدل على تصادق السلم والمؤمن
 دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك
 والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم
 أي صلاتكم التي يبت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القلبة دفعتهم اضعاف
 صلوات كانت اليه (فلما بالتصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي
 توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم
 حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو
 أول من النقل الذي هو مذهبكم (الثالث) قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون تركه للنهي
 داخل في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزي) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم
 ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالله كثر
 في الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير) وبنّا
 انك من تدخل النار فقد أخرجته) فان هذين القولين مما يدلان على ان قاطع الطريق
 يخزي يوم القيامة (والمؤمن لا يخزي) في ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
 والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يمت المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابة) كما
 يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يمت هذا الاستدلال وايضاً يجوز أن يكون

أمرهم به كاذ كره الشارح فباسق وان لم يذكره المصنف (قوله أي صلاتكم) لو صح هذا لزم أن يكون
 الصلاة وحدها إيماناً مع انه فعل جميع الواجبات عندهم (قوله مجازاً) لظهور الملازمة وهي كون الصلاة
 من شعب الايمان ونعمت الله عليه (قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا يصح في قبول

كالهتق (الثاني من صدق) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (و) مع ذلك (سجد
لشمس فبني أن يكون مؤثنا والاجماع على خلافه فلنا هو دليل عدم التصديق) أي
سجوده لما يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فذلك حكما بعدم
إيمانه لا لأن عدم السجود لتبر الله داخل في حقيقة الايمان (حتى لو علم أنه لم يسجد لما
على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم يحكم بكفره
فيما بينه وبين الله) وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن
أكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق
بجميع ما جاء به الرسول لا يجمع الشرك لأن التوحيد مما علم بحثه به) فلا يكون الايمان
عبارة عن ذلك التصديق (فلنا ذلك) الذي ذكرتموه (مشترك الا لازم لأن لشرك منافع
للايمان اجمالا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) تقول في حله (ان الايمان
المعدي بالباه هو التصديق) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم بحثه في الدين
بل بما قيد به ظاهراً وهو الله سبحانه وتعالى (والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده
وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه
من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي
قروى في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو جامع للشرك فلا يمان
الذي لا يجمع الشرك وجب أن يكون متابراً للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم
لأن أنمال الواجبات قد تجتمع الشرك والايمان لا يجمعه فدل على ان فعل الواجبات ليس
بالايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الايمان لا على ما في الكتاب (احتج الآخرون)
القائلون بأن الايمان فعمل الطاعات بأمرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والقرار

الذاهب (قوله لا على ما في الكتاب) حيث يدل التقرير وأقام المناقاة مقام الجماعه ليتأمل (قوله) والقائلون
بأنه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث عن ما جاهد عليه يدل على ان الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي
بجميع ما علم بحثي الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالاجماع
أو بريداتها أفضل منه من حيث أنها تحقن الدماء والاذلال لانها أفضل منه من كل وجه أو المراد باضافة أفعال
التفصيل بها الزيادة المطلقة لا الزيادة على المنافع اليه أي المشهور المعروف من بينها الفضل بين أهل الملل
قول لاله الا الله وهذا أيضا يدفع مثبلاً من أن الحديث يدل على أنه أفضل قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله

والسبل جميعا) قوله عليه السلام الايمان يقع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذي عن الطريق . الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة
الاذي عن الطريق ليس داخلاني أصل الايمان حتى يكون فائدة وغير مؤمن بالاجماع)
فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة
أو التصديق مع الأفراد

﴿ للقصد الثاني ﴾

في ان الايمان هل يزيد وينقص أثبت طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من
التكلميين هو) بحث لنقل لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان
الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا يحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال
التبنيش وهو) أي احتماله (ولو بأبعد وجه ينافي اليقين) فلا يجامعه ولا يحسب منطقة لانه
جميع ما علم بالضرورة محيى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تمدد ولا
لم يكن جميعا) وان قلنا هو الاعمال) اما وحدها أو مع التصديق (فيقبلها وهو ظاهر

من الصلاة والحج وأمثالهما مع ان الأمر بالنكس وأما قيل في الجواب من ان أفضلته من حيث أنه سبب
لصحة الأضى والدما والأموال لا مطلقا فيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين أيضا كذلك وقد يقال أفضلته
من حيث أنه أساس السكلى والمال يوجد لم يعتبر شيئا منها فحقيقه حيثان ليستا في غيرهما من الأعمال وهو التقدم
والتوقف عليه (**قوله** الايمان بضع وسبعون) أي الايمان الكامل الذى فى اعلام رتبته وهو المشغل على
أصوله وفرعه الاسلامية وفرضها واجبا ويندو بها والبيع فى المدد بكسر الباء بضع العرب يقسمها وهو
ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجمهورى حيث زعم أنه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع
عشرة امرأه فاذا جازوا نقطة المشرة ذهب البيع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد
الكثرة لا المحصر لان خصائل الايمان أكثر منه ويدور فى خلدى وإيقه أعلم ان المراد بالمبالغة فى الكثرة لان
سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى فى سلسلة ذرعه سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل فى الكثرة
بعد ذكره الالمى الى أنه أكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى أن المراد سبع وسبعون وقد جاء فى رواية
الايمان سبع وسبعون ونص الراضب الأصمغاني فى الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون واحتج
ذلك عن وجه لطيف فى أراد الاطلاع عليه فلينظر فيه (**قوله** ليس داخلاني أصل الايمان الخ) قال السلف
كون الأعمال شعبة من الايمان لا بنافى كونها جزءا منه ولا يدل على استلزام انتفاءها لتعاظمها لكونها أجزاء
غير أصلية لتظهر هذه انه لو قرئ سورة بنائها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن ترك فرض (**قوله** وان
قلنا هو الأعمال فيقبلها وهو ظاهر) أما اذا أراده مطلقا للماعات فرضا كان أوغلا تركا أوغلا كذاذهب اليه
البعض فانزاده وانتقامه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر وأما اذا أراده ما هو المفروض منها كما ذهب

والحق ان التصديق قبل الزيادة والنقصان لوجهين (أي بحسب القات وبحسب التعلق
 (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضمناً (فلو لم
 الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض فلما لانسلم ان التفاوت لذلك)
 الاحتمال قطعاً اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي
 ذكرتموه (يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعاً ولقول) أي
 ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لانقضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام
 ولكن ليظن علي) فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني لزيادة كماله بقربه (والظاهر
 ان الظن الغالب الذي لا يحطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه إيماناً
 حقيقياً فان إيمان أكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً
 للزيادة واضح وضوحاً تاماً (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب التعلق أن يقال
 (التصديق التفصيلي في أفراد ماعلم بحيث به جزء من الإيمان يباب عليه ثوابه على تصديقه
 بالاجمال) يعني ان افراد ماعلم به متمدة وداخله في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها
 بخصوصه وصديقه به كان هذا تصديقاً متبرراً لذلك التصديق الجمل وجزأ من الإيمان ولا
 شك ان التصديقات التفضيلية قبل الزيادة فكذلك الإيمان (والنصوص) كنعونه تعالى
 واذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً (دالة على قبوله لها) أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان
 بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليظن علي دل على قبوله لها بالوجه الاول

﴿ للمقصد الثالث ﴾

في الكفر وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ماعلم بحيث
 اليه آخرون فازيدناه انما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانقصاه بحسب انقصاء أوبدم وجودها كما في الحج
 والزكاة لغيره (قوله الاول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لاسائل تحتمل النزاع انما هو في تفاوت الإيمان
 بحسب الكمية أعني القوة والكثرة فان الزيادة أكثر ما يستعمل في الأعداد وأما التفاوت في الكيفية أعني
 القوة والضعف فنخرج عن محل النزاع (قوله ولا شك أن التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما
 كان الإيمان بها رتبة اجالا حاصلاً قبل الاطلاع عليها لم يقبل الإيمان من التعلق الى الزيادة بل من الاجال الى
 التفصيل قطعاً ثم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الإيمان لما كان عبارة عن التصديق
 بجملته ما جاء به النبي عليه السلام فكذلك ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لا محالة (قوله بالوجه
 الثاني) صرفه الى قبوله لها بالوجه الاول أي باعتبار هذه الدلالة أعني دلالته تعالى واذا تليت الآية غير

ضرورة فان قيل فساد الزناد ولايس الثبات بالاختيار لا يكون كافراً (اذا كان مصدقاً له
في الكل وهو باطل اجماعاً) فلنا جملنا الشيء الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمتنا
عليه بذلك) أي بكونه كاذراً غير مصدق ولو علم انه شد الزناد لا لتعظيم دين التصاري
واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيها بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كعاداً لا مؤمنين وهو باطل لا ما تقول هم مصدقون
حكماً لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يحمل ايمان أحد الابوين ايماناً
للأولاد (وهو) أي الكفر (عند كل طائفة مقابل مانسره به الايمان) كما هو عندنا مقابل
لما فسرناه به فن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال
الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المنزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا
(فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المنزلة المعاصي) أقسام (ثلاثة ذ
منها ما يدل على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز و) الجهل (برسالة رسول
كأنه المصحف في التاثيرات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستغفاف
به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو ضمان قسم يخرج) صرتكبه (الى منزلة بين
المتزنتين) أي الكفر والايمان على معني انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر) ما تصدق

مستبعد كالاجتناف (قوله) وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان تكذيباً له عليه السلام أو شاكاً في
صدقه وأما ما ذكره في تفسير القاضي من أن الكفر انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فلعلم
مراده بالانكار عدم التصديق ليم الشك (قوله) لا ما تقول هم مصدقون حكماً (وهذا أيضاً يدفع ما يتوهم من انه
يلزم أن لا يكون التام مؤمناً لا تصديق له لان التوهم مفاد العلم عندنا بوجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق
الحق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما ينهه فهو مصدق حكماً وقد يجاب بان التصديق ليس باذراك بل هو كلام
نفسى على ما وقع في كلام بعضهم ولا سلم المناهضة بينه وبين النوم ولا يجنى ما به (قوله) وهو عند كل طائفة مقابل
ما فسر به الايمان) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمتزنتين المتزنتين أصلاً يمكن دفعه بان
التقابل لا يلزم أن يكون بالاجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل (قوله) وبطلانه ظاهر) لاستلزامه أن
يكون التصاري مؤمنين (قوله) فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر
القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأثر كان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن
الشيء يفتنى بالتعامر كنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع أنهم لا يجلسون تارك العمل خارجاً من الايمان
ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت أحيب عنه بأن الايمان يطلق على ما هو الاساس والأصل في دخول الجنة
وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكمال المتعجب وهو الذي عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم

به من (أعماله) الصالحة (ولا بالإيمان لا يمامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر
 عنها) أى عن المامى المخرجة الى تلك المنزلة بالكثائر (كالتقوى المدد وانزالنا وشرب
 الخمر ونظائرها وأول من أحدث القول بهذا لأخراج وإصل بن عطاء وعمر بن عبيد
 (ومنها ما لا يخرج) أى قسم لا يخرج (ككشف العودة والسفوف وبسبب الصنائع) ولا
 يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان (وسنزيده) أى تزيد ما ذكرناه في هذا
 المقصد من قول الخوارج والمنزلة (يانا في المقصد الذي تلوه • تذيب • في تفصيل
 الكفار) فنقول (الإنسان امامترف بقوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني
 امامترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجوس (واما غير معترف بها)
 أصلا (وهو امامترف بالقادر المختار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم
 (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلدا اجماعا (واما عن اجتهاد
 به بلا تقصير فالجالحظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف
 لاجماع من قبلها (و) الاول هو (المترف بنبوته عليه الصلاة والسلام اما بحمل في أصل)
 من المسائل الاصولية (وسنين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافر أولا) يكون غرضا
 في عقائده المتعلقة بأصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج بافتاق
 أو عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدي (فلان النبي صلى
 الله عليه وسلم حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الا كثرون ومن قال انه غير ناج) به
 (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) أى العلم بدلالة المعجزة على صدق
 النبي صلى الله عليه وسلم (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله
 فمن كان مصداقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الأدلة ونحو برهان)
 فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا
 بجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصداقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الا كثربن الذين حكم
 النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من المالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاسرارى لا من المقلدين
 تقليدا محضا

للاول والثاني وقد أثرنا سابقا في وجهه مع آخر طبعه ذكر (قوله وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد
 ان الدهرى أحسن من ذلك لأنه قال الكافران قال يقدم الدهر واستنادا لحوادث اليه خص باسم الدهرى وان

﴿ المقصد الرابع ﴾

في ان مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة) أى من أهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الايمان وخرضا هنا ذكر مذهب الخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (فان كلمة من مامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد ملل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا وفاسقا لم يحكم بما أنزل الله (فلنا) الوصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص فنقول (للمراد من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلا) ولا نزاع في كونه كافرا (أو) نقول للمراد بما أنزل الله (هو) التوراة بقربة ما قبله وهو أنا أنزلنا التوراة الآية وامتناغير متعبدين بالحكم فيخص باليهود) فيلزم أن يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه • (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى وهلم يجازي الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا جزاؤه جهنم فيكون كافرا (فلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا (اذا يجازى غير الكفور وهو المثلث) لان الجزاء يمس الثواب والعقاب (و) أيضا ذلك الحصر متروك (قوله تعالى اليوم نجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قولك ذلك جزيناكم بما كنتموا فاعلمني وعل يجازى

كان لا يشك الباري خص باسم المطلق (قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الاثر الى انه يشرك لانه يعمل عملاته تعالى وعملاته وهو نفسه أو الشيطان أو غيره) (قوله والحسن البصري الى انه منافق) أى منظره لا يمانع بطن الكفر وأصله من نفاق البر بوع أى أخذ في نفاقه وهي إحدى جبره يكفها ويظهر غيرها وهو موضع رضى فاذا أتى من قبل القاصم وهو جبره الذى يقع فيه أى يدخل ضرب النفاء وأسه فينتق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حل كلامه على أنه مؤمن في الجلة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهب يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافر اللهم الآن براد بنى الاعتقاد ضعفه على محط قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يقول الى كلام أهل السنة والمتنور وخلافه في بعض الكتب ان الحسن البصري يرجع عن هذا المذهب (قوله المراد من لم يحكم بشئ) مما أنزل الله تعالى أصلا (وقد يجاب بان الحكم بالشئ التمتع به ولا شك ان من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو كافر وليس بشئ) لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو اعتقاد فباين الناس بما رواه

ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء منابرا لما يختص بالكافر
 (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) أي لم يحج (فإن الله غنى عن العالمين)
 قد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراء من جحد وجوبه) ولا شك في كفره • (الرابع)
 قوله تعالى حكاية من موسى وهارون انا قد أوحى الينا (أن المذاب على من كذب وتولى)
 فإنه يدل على انحصار المذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق مذنب لما ورد
 فيه من الوعيد (قلنا) هو أيضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للانفاق على عذاب شارب
 الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لا يكذبون الله تعالى
 (وربما يلزمهم للتكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب) انما يلزم قوله
 تعالى فأذنتكم نارا تغلي لا يَصْلَاهَا الا الاشقي الذي كذب وتولى) فإنه يدل على ان
 كل من يصلي النار فهو كافر (والفاسق) أي مرتكب الكبيرة (يصلها) أي النار والآيات
 العامة للموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك ناز خاصة) يعني ان الضمير في يصلها حائد الى ناز
 منكورة فظل تنكيرها لواحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلها الا الكافر • (السادس)
 قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
 (و) حيث تقول (الفاسق من خفت موازينه) لقلة حسانه وكل من خفت موازينه فهو
 مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل قلت) موازين الفاسق (بالإيمان)
 فلا يندرج فيمن خفت موازينه • (السابع) قوله تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه)
 فأما الذين اسودت وجوههم أ كفرتم بعد إيمانكم (والفاسق من وجهه مسود) بالمصيبة
 فيكون كافرا (قلنا لانسلم أن كل فاسق كذلك) أي مسود الوجه يوم القيامة فإن الآية

لانعفاء الاصطلاح الذي هو التمديق (قوله قلنا المراء من جحد وجوبه) وأيضا يجوز أن يكون التعبير عن ترك
 الحج بالكفر بطريق الاستتارة استغناء له أو تظليفاً للوعيد عليه (قوله قلنا لعل ذلك الحج) وأيضا يحتمل أن
 يكون قوله لا يصلها صفة مخصوصة لا كالصفة فيقتل لا يتم الاستدلال أيضا (قوله قلت ما الإيمان) فيه جعل لامة
 يؤدي الى نفي جزاء لمصيبة الإيمان لان من قلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما طفق به القرآن وحده
 على ان عاقبه ذلك لم يقل به أحد من المفسرين فالأقرب ان يقال أن لتزبل الخالف منزلة المكذب اذا جعلت
 الآية شاهداً للفاسق مساعداً على قاعدة الممان كما في قوله تعالى أنهم لا إيمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يمانون للقطع
 بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب (قوله الفاسق من وجهه مسود بالمصيبة) ان قلت قد ورد في الصحيح من
 الأحاديث ان الامة تبع غرامن آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لهم

لا تقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض النسخ) الذين كفروا بمبدأياتهم (لقوله أ كفرتم
 بعد ايمانكم ثامن انه) أى مرتكب الكبيرة (من أصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا
 بايمانهم أصحاب المشأمة) فدل على انه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر (فلما هو)
 أى ما ذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فلما تدل على ان كل من كفر كان
 من أصحاب المشأمة وذلك لا ينكس كلياً كما توهمتموه (و) أيضاً (يقتض) استدلالكم
 بهذه الآية (بالزنى والسارق) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فلما من أصحاب
 المشأمة (مع عدم تكذيبها) (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم القاسقون
 وأنه يقتضى حصر المبتدأ في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق
 حينئذ ان كل قاسق كافر (فلما المحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفاداً من الآية
 (لان الكافر ابتداء كذلك) أى قاسق لانه وان لم يطلق لفظ القاسق في العرف الظاهري
 على الكافر فلا يصح القاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك بل المنعصر فيه القاسق الكافر
 الكامل • (العاشر) قوله تعالى (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) والقاسق
 آيس من روح الله) أى توبه (فلما) كونه آيساً (ممنوع للرياء) الحاصل له بسبب ايمانه
 (الحادي عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخرجته مع قوله ان انخزي اليوم
 والسوء على الكافرين) ونفره ان القاسق يدخل النار للآيات العامة للموعدة وكل من
 يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي للآية الثانية (فلما المفرد المحلى باللام)

بورودن الكلام في قاسق يكون فسقه بترك الوضوء (قوله الثامن انه من أصحاب المشأمة) قيل هم الذين
 يعملون كتبهم بشماهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سبق مثله وقيل هم الذين هم شوم وشرع على
 أنفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشعر بالكفر وقيل الذين يسلط بهم الى النار شمالاً والظاهر إمكان المنع
 حينئذ أيضاً (قوله من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذا الظاهر من الآية حصر أصحاب
 المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضاً بكونه من كافر لم يصح ذلك المحصر
 والجواب انهم ليس ضمير الفصل لانه شرطه على ما بين في التصوأن يكون الخبر معر فباللام أو بفصل من أو فعلا
 مضارعاً فهدم المحصر حينئذ ظاهر (قوله مع عدم تكذيبها فيه خلل مبني على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا
 باياتنا وتبديلها بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعاً لانه غير مسلم عند المحصر (قوله انك من تدخل النار فقد أخرجته)
 لا يقال هذا حكاية كلام الابرا ولا يمنع الكذب عليهم لاننا نقول هو في معرض التصديق عرفانهم يمكن ان يقال
 يجب ان يكون اخريته من الخزاية لا من الخزي فلا يشكر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال
 على ان الخزي الذي يكون اليوم ظرفاً له خزي خاص فلهذا خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار

وهو الخزي ههنا (لعموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (أو) نقول
 (المراد به) على تقدير عمومته (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر
 لانحصار افراد الخزي مطلقا فيه • (الثاني عشر) قوله تعالى (وأما من أوتي كتابه بشأله)
 فيقول يا ليتني لم أوت كتابه (الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم) والفاسق لا يؤتي كتابه
 بحسبه وهو ظاهر بل بشأله اذ لثالث هناك فيكون كافرا (فلنا ذكر قسمين) من الناس
 في ذلك اليوم اعني من يؤتي كتابه بحسبه ومن يؤتي بشأله (لا يدل على عدم) القسم (الثالث)
 اذ يجوز أن لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك
 (مع ان التعصيص ظاهر) أي ان سلبنا إلا انحصار في القسمين فلنا قوله انه كان لا يؤمن
 بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتي كتابه بشأله لان فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أي
 مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن • (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره
 أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل
 الله ويبشونها هوجا وهم بالآخرة هم كافرون (فلنا يلزم) مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث
 اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس
 اني كنت من الظالمين وحده أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مغمضة فلا يلزم تكفير
 كل ظالم • (الرابع عشر) قوله تعالى وأما الذين فسقوا فأوهم النار الآية) وتامها كلها
 أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
 فانه يدل على أن كل فاسق كافر (فلنا) ليس قوله وأما الذين فسقوا بأقيا على عموم الظاهر
 لانه (يقضي) أن كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا • الخامس عشر قوله تعالى
 يتساءلون من المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنانكذب بيوم الدين) ثبت بذلك
 أن كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار (فلنا قد مر
 جوابه) وهو أن الآية متروكة الظاهر والالزام كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل
 قطعا • (السادس عشر) قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين آمنوا) اذ يعلم منه
 أن الانسان اما يتساق الى الجنة أو كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قد مر مثله) وهو

(قوله) والالزام كون كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون والكاملون والمجرمون المخصوصون (قوله) والجواب عنه
 قد مر مثله) يمكن أن يجاب أيضا بأن الاتقاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقاتلة الكافر بدل عليه

ان ذكر حسين لا يدل على عدم قسم ثالث (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة
متعمداً فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
نصرانياً قلنا الاتحاد لا تمارض الاجماع) المتقد قبل حدوث الحائزين • والثامن عشر ولاية
الله وعداؤه ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداؤه كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة
بين كل ضدين (فان السواد والياض متضادان وبينهما واسطة بخلاف ان يكون بين ولايته
وعداؤه واسطة) احتج من زعم انه (أي مرتكب الكبيرة) منافق بوجوهين (الاول)
تلى وهو (قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب
واذا أئمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلف عليه خلية فبئس ثم أخلفه لم
يخرج بذلك (من الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل ممناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت
مسايسة للشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها مكة فلا الأتري ان اخوة يوسف
وعداو اياهم ان يحفظوا فاخلفوا وانتمهم أبوهم فخانوا وكنبوا في قولهم فأكله الثوب وما كانوا
منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تحلف للدلول
عنها • (الثاني) عتلى وهو (أن من اعتقد) من العقلاء (ان في هذا البحر حية لم يدخل يده
فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لامن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة
(قلنا مضرة الحية حاجلة محققة بخلاف من تاب الذنب لانه آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة
والغفر فاعتقا • احتج للمعتزلة بوجوهين الاول ان النفاق ليس مؤمنا لما رجح) من ان الايمان
عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا

ضائق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا أن يقال سوق بعض فاسقهم الى النار محالاً شبه فيه فيلزم ان
يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قلنا (قوله وهو قوله عليه السلام آية المنافق)
قبل يحصل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضي الله عنه لان النفاق اظهار
لسلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريره وظهر فساد فكان ضد المنافق وأنت خير بانه اذا
كان مراده بالنفاق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر (قوله أحق المعتزلة) قال في شرح المقاصد وفي
كلام المتأخرين من المعتزلة ما برع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق
أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي نسبه الايمان الكامل ونسب فيه
الاعمال ونسبه عن الفاسق فيكون لهم مثلة بين منزلة التويع عن الايمان وبين منزلة الكفر باتفاق وكأنه رجوع
عن الذهاب واعراض كما يقال في نقي الصفات انما يسماه من قبيل الاعراض والاقدام اؤم يصرحون
بان من أجل المعاصي ليس يؤمن بحسب الشرع بل بمجرد التقوى بان القول بتعدد التقديم كفر من تعزير فارق

يتبدون عليه الحدة) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون برده
ويدفنونه في مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يامل معه كذلك (وأيعاض فيهم)
من كون الفاسق كافراً (بينونة للزنا) عن زوجها (يعبر دمي الزوج اياها بالزنا من غير لدان
وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهي كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر)
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البيونة واقعة على التقديرين (فلنا هو مؤمن وقد مر الكلام
فيه) في بيان حقيقة الايمان • (الثاني ما قاله واصل بن عطاء لمعرو بن عبيد فرجع) عمرو
(الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (واجماعه يختلف فيه) أي الامة نجمية على ان صاحب
الكبيرة قاسق واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً (فتترك المختلف فيه وتأخذ بالمنفق عليه
فلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد أجمع) قبله (على انه)
أي المكلف امام مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع) المنفرد على الانحصار في ذلك
التقسيم (فيكون باطلا) بلا اشتباه (وللتصديع الخامس) في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل
يكفر أم لا جمهور للتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة) فان الشيخ أبا الحسن
قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف للمسلمون بعد نبينهم عليه السلام في أشياء مثل
بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمم فهذا
مذهبه نوعياً أكثر أصحابنا وقد قل عن الشافعي انه قال لأرد شهادة أحد من أهل الأهواء الا
الخطابة فاتهم بمتعدون حمل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي
حنيفة رحمه الله عليه انه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكي أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي
وغيره (والمتمثلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين) نجما وما فكفروا الا أصحاب) في أمور
سيأتيك تفصيلها (فما رضى بعضنا بالثلث) فكفروهم في أمور أخرى ستطلع عليها (وقد
كفر الجسة مخالفاً لهم) من أصحابنا ومن المتمثلة (وقال الاستاذ) أبو اسحق (كل مخالف
يكفرنا فنحن نكفروه والا فلا لنا) على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحد من أهل

بين العرض وغيره (قول كل مخالف يكفر فمن نكفروه) فان من قال المسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام
قال لانيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجي جوابه (قول لا يكفر أحد من أهل القبلة) معناه ان
الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كمدون العالم حشر الاحساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول
سواء كسلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وحوازال وية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها
واحد لا يكفر المخالف الحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باشتداد

القبلة (ان للسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم أو موجد الفعل
 البه أو غير متعيز ولا في جبة ونحوها) ككونه مريئاً أولاً (لم يبعث النبي صلى الله عليه
 وسلم عن اعتقاد من حكمه بسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فلم) ان صحة دين الاسلام
 لا تتوقف على معرفة الحق في تلك للسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام)
 اذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبعث عن كيفية اعتقادهم
 فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً (فان قيل لعله
 عليه السلام عرف منهم ذلك) أي كونهم عالين بها اجالا (فلم يبعث منها) لذلك (كالم
 يبعث عن ملهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادها) وما ذلك الا لعله بهم عالمون علي
 طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك للسائل (فلنا) ما ذكرتموه (مكابرة)
 لانا فلما ان الارباب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالين بأنه تعالى عالم بالعلم
 لا بالذات وأنه سرفي في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهته وأنه قادر على
 أفعال المباد كلها وأنه موجود لما بأسرها فالتقول بأنهم كانوا عالين بها مما علم فساد بالضرورة
 (و) أما (العلم والقدرة) فيهما (ما يتوقف عليه ثبوت نبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما
 (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أي بالنبوة (دليلاً للعلم بهما) ولو اجالا فلذلك لم يبعث
 جنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها
 على ما يليق بصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستاناً ورأى ازهاراً حادثة بعد ان لم تكن
 ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حياته الاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر
 الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بأن عمدته فاعل مختار لان دلالة الفعل
 الحكم على علم فاعله واختياره ضرورة ودلالة المعجزة على صدق اللدعي ضرورة أيضاً

قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكتاب يدور شئ من موجبات الكفر عنه كذا في شرح
 القاصد ولعله أراد ان اعتقاده بصدقه نفي الحشر كفر والا فذهب كثير من حكايا الاسلام الى قدم بعض
 الاجسام والقول من آراء باب المسكافة ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكبير
 اذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده (قوله) لم يبعث النبي عليه السلام قال في شرح المقاصد
 ولنا ان يجب أن يوجب بأن التصديق بجميع ما جاءه النبي عليه الصلاة والسلام اجالا كاف في هذه الايمان وانما يحتاج
 الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مخالفاً في تكفير المخالف فيها كدور العالم فحكم من
 مؤمن لم يصر في الحوادث القديمة أصلاً لم يخطر بباله حديث حشر الاله حادثة ما لكن اذا لاحظ ذلك وتولم
 يصدق كان كافراً والجواب بانقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك (قوله) ما عاب الجمل

وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الاسلام جليلة وإن أدلتها بحجة واضحة فذلك لم يصب عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والعبارة ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتضاهى البطل ما راعنا لما يمتنع به الحق فيها وكل واحد منها يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاندماج على التكفير إذ فيه خطر عظيم

• ولندكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وقصل عنها •

على سبيل التفصيل (وفيه إجماع • الأول كفرت للمتزلة في أمور • الأول نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة) دائماً (هذه الصفات) الكمية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فنكره) أي منكر انصافها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجادل كذلك فانهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قد علم ما لم يقدر خالق السموات والارض والجبل به (من بعض الوجوه لا يضر والاثم تكفير المتزلة والاشاعة بعضهم لبعضنا اختلفوا فيه) أي لو كان الجبل بتفاصيل الصفات قادراً في الايمان لكفر بعض الاشاعة بعضهم فيها اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وشهدادتهم اختلفوا أيضاً فيها (الثاني) من تلك الامور (انكارهم إيجاد الله لفعل البعد) وأنه كفر أملاً أولاً فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل البعد) اما على مثله كالبنى وأتباعه واما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه (وجعلوا البعد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب الجوس) حيث اثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر (واما ثانياً فلا جماع) المنعقد من الامة (على التضرع) والابتهاال (الى الله في أن يرزقهم الايمان) ويمنحهم من الكفر (وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل المباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الانهال الجميع عليه (قلنا الجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستئانة باللائكة (و) أيضاً (خرق الاجماع) مطلقاً (ليس يكفر) بل خرق أي ارباب الاجال منهم لا يتسددون على تنجيد الدليل (قوله وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى) وأيضا

الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلطنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه ك كفر فلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غاية انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولا يعلم به لمعلم انه كافر * الثالث قولهم يخلف القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر فلنا آحاد) فلا يبعد علما (أو للراد بالخلق) هو (المخلوق أي للفنرى) يقال خلق الانك واختلقه وتخلقه أي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والتزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث * (الرابع قد أجمع من قبلهم) من الامة (علي ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) وقد ورد في الحديث أيضا (وهم يشكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون (فلنا تمنع الاجماع و) على تقدير نبوته (نمنع كون معانفه كافرا) كما عرفت * (اظهار قولهم للمدوم شيء) أي ثابت متقرر في الازل (وانه تصرح بمذهب أهل الميولي سياغة الاحوال) الذين كانوا قبل أبي هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء حين وجوده فاذا كانت التواتر عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات للممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل أصلا وهذا أشنع من القول بوجود الميولي القديمة للمستندة الى فاعل في الجملة (فلنا) ما ذكرتم الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام والالزام غير القول به) كما مر من قريب * (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان مشكركا كافر لانه (قال تعالى بل هم بقاء وهم كافرون فلنا اللقاء) حقيقة في الالتقاء والوصول الى مائة الشيء وذلك عال في حقه تعالى فحين انه في الآية (عجاز قليل للراد به لقاء نواب الله) لا رؤيته (فان للفسرين) كلمهم (قالوا لاراد به الوصول الى دار الثواب * الثاني) من تلك الابحاث (تكفير المستزلة الاحباب بامور * الاول انكار كون البعد فاعلا لقوله لانه بسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الثناب على الشاهد) واذا جاز عدم استناد فلنا لينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها) أي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حادثة أفعالنا في حدوثها لينا فاذا لم نحتاج هي في حدوثها لينا لم يمكن التماس فالتقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو كفر (فلنا) ليس الطريق

فدسبق انهم قالون بواجب الوجود قد كفر واهداو بتكذيبهم الرسول ايضا (قوله او المراد بالخلق) وايضا المراد ان من قال بخلق صفته النفي فهو كافر والا فاعل السنة ايضا قالون يخلف الاملاء كما سبق والمعتلة

الى احتياج العالم في حدوده الى الصانع منحصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا
في اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس • الثاني) من تلك
الامور (نسبة فضل العبد الى الله تعالى) فلا يزمه كونه فاعلا لقبحه (بجاز) حينئذ اظهر
المعجزة على يد الكاذب) اذ غاية انه لم يلبح و قد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى
للمعجزة دلالة على صدق النبي (وبجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرفع الوثوق من
كلامه في وعده ووعيدته (وفيه ابطال الشرائع بالكافة قلنا قد اجبتا عنه) بما مر من انه
لا يقيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهر المعجزة على يد
الكاذب وان كان ممكناً صدوره عنه عقلاً الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر الماديات الى
آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة • (الثالث اثبات الصفات قول قدماء) متعددة
(وقد كفر النصارى للقول بدماء ثلاثة فكيف السنة أو السبعة أو أكثر قلنا قد مر جوابه) في
بحث التمدد وأشار اليه في مباحث الصفات • (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم
كون للمسيح قرآناً لحدوثه قطعاً) اذ هو مركب مما لا يمتنع في الوجود ما يلبس بتمدد المتقدم
عند وجود التأخر (قلنا) ما ذكرتم (مترك الازام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم
بها الله على مذهبيكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فانتسمعه ليس كلام
الله قد دلزمكم الكفر أيضاً ولا مفر لكم (الا ان قولوا ما نسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة
لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضاً • (الثالث)
من اباحت النكاح (قد كفر الجهمية بوجوده • الاول ان يجسمه جهل به وقد مر جوابه)
وهو ان الجهل باقية من بعض الوجوه لا يضر • (الثاني انه عابد لتبخر الله) فيكون كافراً
(كعابد الصنم قلنا) ليس الجسم عابداً لتبخر الله (بل) هو معتقد في ان خلق الازاق العالم التادر
مالا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤلفه) فلا يلزم كفره (بخلاف عابد الصنم فانه عابد
لتبخر الله حقيقة •) الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا
لانهم جعلوا غير الله المافلزم الشرط وهؤلاء) الجهمية (كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو
غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستبعد ما تقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم
يجعل غير الله الها حتى يكون مشركاً في (الاباح) من تلك الاباحات (قد كفر الروافض
لا يقولون بخلق النفس لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين) قوله فكيف السنة والسبعة (الاظهر

والخوارج بوجوه الأول أن القدح في أكبر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاجاديت
الصحيحة بالزكية والايان (تكذيب) للقرآن و (لرسول حيث أنى عليهم وعظمهم)
فيكون كفرا (فلنا لاثنا عليهم خاصة) أى لاثنا في القرآن على واحد من الصحابة
بخصوصه وهؤلاء يدّعون أن من قدحوا فيه ليس داخل في لاثنا العام الوارد فيه واليه
أشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عند هم) فلا يكون قدحهم تكذبا للقرآن وأما الاجاديت
الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قيل الأئمة فلا يكفر
المسلم بانكارها (أو) تقول ذلك (الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة
العاقبة ولم توجد عندهم) فلا يلزم تكذيبهم للرسول (الثاني الاجماع) منتهى من الامة
(على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء
العلماء فيكون كفرا (فلنا هؤلاء) أى من كفرة جماعة مخصوصة من الصحابة (لا يملكون كونهم
من أكبر الصحابة وعظماهم) فلا يلزم كفرهم (الثالث قوله عليه السلام من قال لا خيه
المسلم يا كافر فقد باء به) أى بالكفر (أحدهما فلنا آحاد) وقد أجمعت الامة على أن انكار
الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك تقول (المراد مع اعتقاده مسلم فإن من ظن بمسلم أنه
يهودي أو نصراني قتال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم أن عدم تكفير أهل
القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء بكسر لكننا إذا اقتشنا عقائد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجحة إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى
أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى انكار نبوة محمد عليه السلام أو إلى ذمه
واستغفاره أو إلى استباحة المحرمات واستقاط الواجبات الشرعية واليه الإشارة بقوله
(وسنزيد لهذا) الذى ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا إذا فصلنا الفرق) الاسلامية
وبينا عقائدهم (فى ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المقصود الرابع في الامامة ومباحثها

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي (عندنا من التروع) للمتلفة
بأفعال الكافرين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها في علم الكلام
تأسيًا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بمزجها في أواخر كتبهم لفائدة المذكورة
في صدر الكتاب (وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من

تعميها أولا قال قوم) من أصحاب: (الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا) لشخص من
الاشخاص فريد الدموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقييد الاخير احتراز عن كل
الامة اذا عزلوا الامام عن نفسه فان الكل ليس شخصا واحدا (وتقتض) هذا التعريف (بالنبوة
والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملّة (بحيث يجب اتباعه
على كافة الامة وبهذا القيد) لآخر (يخرج من ينصبه الامام في ناحية) كالقاضى مثلا
(و) يخرج (المجتهد) اذا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الامر
بالمعروف ايضا) (واذا صرفت هذا فتقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب أولا واختلف
المثالثون بوجوده في طريق معرفته كما أشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سيما
وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكسبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا
وسمما) مما (وقالت الامامية والاسماعيلية) لا يجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه (الآن
الامامية أوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التفسير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية)
أوجبوه (ليكون معرفته) وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم
(وقالت الخوارج لا يجب) نصب الامام (أصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل
تقال بعضهم) كهشام القوطي وأتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر
الاسم وتابعيه (بالمكس) أى يجب عند الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان قول
(امامهم وجوبه على الله) أصلا (و) عدم وجوبه (علينا عقلا قهرا) لما تبين من أنه
لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سيما فلوجوبين • الاول

أن يقال وكيف السببة أو الثمانية والله أعلم ﴿مباحث الأمانة﴾ (قولهم عن كل الامة الخ) كأنه أراد
بكل الامة أهل الحل والعقد واعتبر بليستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة ومع هذا يراد عليه أن
الوحدة من شرائط الامامة لا قوماتها وفي الشرط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال انها بالقومات
أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الامة حينئذ ثم يختلف الامام الجاهل والفاسق ويخو ذلك وعلى هذا ينبغي أن
لا يقال لتخصيص تابعيها بالامانة انها امامان ﴿قولهم وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا﴾ أى يجب نصبه علينا بدليل
عقلى وأما نعمه ولو اوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب
على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر ﴿قولهم كهشام القوطي﴾ مندوب الى غوطه بالضم وهو موضع
بالشام كبير الماء والشجر ﴿قولهم وأما وجوبه علينا معما﴾ اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم اطلاق الامة
في أكثر الامار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات والاردم متف لأن ترك
الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة لا تمنعهم من تركه على قدره واختيار قلت

انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع
خلو الوقت من (خليفة و) امام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين
وفاته عليه السلام (الا أن محمدا قد مات ولا يد لهذا الدين من يقوم به فبادر الكل الى
قبوله) ولم يقل أحد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا
الى سقيفة بني ساعدة (وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم)
واختلفوا في التمين لا يقدح في ذلك الاتفاق (ولم يزل الناس) يمدحهم (على ذلك في كل
عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب امام (متبع في
كل عصر فإن قيل لا بد للاجماع) للذكور (من مستند) كما علم في مؤمنه (ولو كان لبقول
ذلك للمستند فلا متواتراً (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغني عن قوله بالاجماع) فلا توفر
للدواعي (أو) نقول (كان) مستنده (من قيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والبيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني) من الوجهين
(ان فيه) أي في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) أي دفع الضرر المظنون (واجب)
على العباد اذا قدروا عليه (اجماعاً بانه) أي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا
نسلم لما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد
والحدود والنفقات واظهار شعائر الشرع في الأعياد والجمعات انما هو مصالح مائدة الى الخلق
معاشاً ومعاداً وذلك) للمقصود (لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعين
لم فاهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشقاق فلا يتبادر بعضهم لبعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتواذب وربما أدى الى هلاكهم جميعاً ويشهد له التجربة والفتن القائمة
عند موت الولا قال نصب آخر بحيث لو تبادى لمطلت المعاش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ
ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين في نصب
الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أهم مصالح المسلمين وأعظم

عجز كل واحد لانفاق قدرة الكل ولو أربى بالهجز عدمه من يتصف بشرائط الامانة فهو ممنوع وفيه سوء ظن
بالامة (قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة) بكروا بكروا وبكروا بكروا وبكروا بكروا وبكروا بكروا
كله بمعنى وهو المسمى بالبهاج والسقيفة الصفقة (قوله وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) موت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة

مقاصد الدين حكيمه الايجاب السمي (فان قيل) على سبيل المداونة في المقدمة (وفيه
اضرار) أيضا (وانه منقح قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) أى بيان
ان فيه اضراوا (من ثلاثة أوجه • الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي
اليه وفيما لا يهتدي اضرا به لاعالة الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة)
وفيما سلف من الاعصار (فيفضى الى) اختلاف و (الفتنة) وهو اضرا بالناس • (الثالث انه
لا يجب عصمته كما سيأتى) تقريره (فيتصور) حيث قد (منه الكفر والفسوق فان لم يزل
اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج في عزله الى عاربه قلنا الاضرار
اللازم من تركه) أى ترك نصبه (أكثر بكثير) من الاضرار اللازم من نصبه (ودفع الضرر
الاعظم عند التمازض واجب • احتج للانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها دليلنا
على وجوبه علينا • الاول توفر الناس على مصالحهم • الدينية وتعاونهم على اشغالهم الدينية
(مما يبحث عليه طبايعهم وادابهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يسئلون به
ويذل عليه) أى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال الرعيان والبوادي اخطار جين
من حكم الساطان • الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه لا يخفى فتدبر وصول آحاد الرعية
اليه في كل ما يدين لهم من الامور الدينية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا
(الثالث الامامة شروط قلنا توجد في كل عصر) وعند ذلك (فان أقاموا) أى الناس (فاعدها
لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (وان لم يقيموه) أى وان لم يقيموا القاطن (فقد تركوا الواجب)
فوجب نصب الامام يستلزم أحد الامرين المتمتين فيكون ممتما (والجواب عن الأول انه
وان كان يمكننا عقلا فمتنع عادة لما يري من توران الفتن والاختلافات عند موت الولاة
ولذلك صادفنا الرعيان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضاربة لا يبق بعضهم على بعض
ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل أمرهم في دنياهم (وليس تشوقهم)
أى تعلهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث ينشيمهم عن رياسة السلطان عليهم

الاربعة (قوله توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه أى رى حوائجه (قوله الرعيان والبوادي)
الرعيان جمع عرب والبوادي جمع يادية بمعنى طائفة تارة بالبادية وفى الحديث من بدأ بجألى من نزل بالبادية صار
جائلا (قوله لا يبق بعضهم على بعض) من قوله انصبت على فلان أى رجعت والاسم منه البقايض الباقال
شاعر فاقبأ على تركه أى • ولكن خفاصه رثال

(ولذلك قيل مايزع الساطان) أي يكفه (أكثر مما يزغ القرآن وقيل) أيضا (السيف والسنان بضلان مالا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثاني) لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه (فقط (بل) ويكون أيضا (بوصول أحكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب فيه) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك التترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان أصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا (مثل أن يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل المريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل المريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخوانه بل هي لا تستفاد الا من الشرع * (احتج الموجب) النصب الامام (على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية والمظن واجب عليه تعالى * والجواب بعدم منع وجوب اللطف ان اللطف) الذي ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرحي ثوابه ويحشي عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينصف للظالم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه (فالذي توجبونه) وهو الامام المضمون المحتفي (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقرب الناس الى الصلاح وتبديدهم عن الفساد (والذي هو لطف لا توجبونه) عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال * (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة

وكذا البقوى (قوله ان تركهم لنصبه) أي لنصب فاقد الشرط سواء كان تركه نصبه نصب فاقد هام لا (قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد في عصر والا فالجزم بانتفاء الشرط في كل الامة عملا ووجهه (قوله فالذي توجبونه ليس بلطف) اجاب الشيعة بأن وجود الامام بلطف سواء تصرف أو لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا نصرته ورأوا بان لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف وثانياً بأنه ينبغي أن يظهر أولياته العينية بدلون الارواح والاموال على محبة وليس عندهم منه الامجد والاسم فان قيل لعله ظهر

فيدعي كل قوم ائمة شخص وصلو له دون الآخر فيقع التشاجر والتنازع والتجربة
شاهدة بذلك) فثم ان اختار الامة نصب أميراً أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم
ويحمي حوزتهم كان لهم فذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خير بأن
هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام أدلة منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع
اختلاف في نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساوى فلا ورع وان تساوى
فلا سن وبذلك تندفع الفتنة) والتخالف (واما التارقون) أي المفسلون (منهم فقالوا تارة
هو) أي نصب الامام (حال الفتنة يزيد) اذ ربما قتله لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
وأما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة)
هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لاحاجة اليه) وإنما يجب عند الخوف وظهور
الفتن واعلم ان عبارة الكتاب هنا وفي ذكر للذاهب أولاً يدل على ان القائل بالتفصيل
من الخواارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية في المقصد الثاني في شروط الامامة
الجمهور على ان أهل الامامة (مستعقبها من هو) مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور
الدين) متكاملاً من اقامة الحجج وحل الشبه في المقائد الدينية مستقلاً بالقنوي في التوازل
والاحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات
ورفع المخاصبات ولن يتم ذلك بدون هذا (الشرط ذو رأي) وبصارة بتدبير الحرب والسلام
وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شعاع) قوي القلب (ليقوى على الذب عن
الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام
المسلمين في الصف قائلاً : أنا الذي لا كذب أنا ابن عبد المطلب هـ أولاً يرويه أيضاً اقامة
الحدود وضرب الرقاب (وليل لا يشترط) في الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها
لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فلما أن يجب نصب فائدها (فيكون اشتراطها
عبثاً) لتحقق الامامة بدونها (أو) يجب نصب واحد ما فيكون (تكليفاً بما لا يطاق)
أولاً يجب لاهذا ولا ذاك (و) حيث لا يكون اشتراطها (مستلزماً للمقاصد التي يمكن دفعها

لهم وأنتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها المائل كبر من المسك (قوله) وقالوا تارة
الح) ولما علم جواب كل من علم دليل الآخر لم تعرض لمواجهتهما (قوله على السب على الحوزة) الذب المنع
الحوزة الناحية ويصمة كل شيء حوزته (قوله لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة بمنوع عاينته أن يجب

بنصب قائدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (فم يجب أن يكون عدلا) في
 الظاهر (لئلا يجوز) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق
 (ما فلا يصلح للتمرفات) الشرعية والملكية (بالاقتصاف وعقل العصبى ذكرنا اذا النساء
 ماتت عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحترقه صهي)
 فان الاحرار يستحقرون السيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان
 أو الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول
 بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانما يختار عدم
 الوجوب مطلقا لكن للامة أن تنصبوا قائدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه (وهنا
 صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف) الاول أن يكون قرشيا) اشتراطه الاشاعة
 والجليلان (ومنعه الخواص وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الامة من قرش ثم ان
 الصحابة حملوا بمضمون هذا الحديث) فان أبا بكر رضى الله عنه استدلل به يوم السقيفة
 على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحض الصحابة قبلوه (وأجموا عليه فصار) دليلا
 (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي للامان من اشتراطها (بقوله عليه
 السلام السمع والطاعة ولو عبد اجنبيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (فلما
 ذلك الحديث) (فمن أمره الامام) أي جملة أميرا (على سرية وغيرها) كناية عن وجوب
 حله على هذا دفعا للعارض يثته وبين الاجماع أو قول هو مبالغة على سبيل الفرض
 ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون
 هاشميا شرطه الشيعة) الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين (أصولها وفروعها بالفعل
 لا بالقول) وقد شرطه الامامية (الرابعة ظهور المجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى
 الامامة والعصمة وبه قال الثلاثة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (انا ندل)
 عن قريب (على خلافة أبي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك

دفع بعض الشرور عند عدم إمكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله (قول) أن يكون قرشيا)
 الحكمة انهم أشرف الناس نسباً وحسباً وشرائط الرئاسة بهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب
 ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم (قول) على سرية (السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية أربعاً وترجل
 (قول) ظهور المجزة) المراد بالمجزة معناها اللغوية ولو قال ظهور الكرامة لكان أظهر

الاصواف فان كونه هاشميا متمتع والآخري لا يجان له اجماعا * (الخامسة أن يحكون
معصوما شرعها الامامية والاسماعيلية وبطله ان أبا بكر لا يجب عصمته اتفاقا) مع نبوت
امامته (احتجوا) على اشتراط المعصية (بوجوبين * الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم *
أى لتعليم الناس المعارف الالهية كإذهب اليه للاحدة * ولوجاز جهله * وعدم عصمته (لما صلح
لذلك) ولم يقد تلميه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما الجواز الخطأ على غيره في الاحكام)
كإذهب اليه الامامية (فلوجاز) الخطأ (عليه أيضا لم يحصل الفرض) منه بل احتاج الى امام آخر
ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الغير والمظنون (الثاني)
من الوجوبين قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين (في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب
الامامة لغيره) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانهم ان الظالم من ليس
بمعصوم بل من ارتكب معصية مستقلة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح * (للقصد
الثالث فيما ثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير
اماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر (وأما ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق
بالاجماع وثبت) أيضا (بيمة أهل الحل والمقد) عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والمالكية
من الزيدية (خلافا للشيعة) أى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا للنبي (لنا نبوت امامة
أبى بكر رضي الله عنه بالبيمة كما سيأتى احتجوا على عدم انعقادها بالبيمة (بوجود * الاول
الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو أهل البيمة اذ لو ثبت بقوله
لكان الامام خليفة عنه لآمن الله ورسوله قلنا ذلك أى اختار أهل البيمة للامام (دليل
لنيابة الله (رسوله نصبا علامة لحكمهما بها) أى تلك النيابة (كلامات سائر الاحكام)
وتخصيصه ان البيمة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها
كالايسة والاجاعات الدالة على الاحكام الشرعية * (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم
فلا يصير فرائهم واختيارهم (جمعة على من عداهم) يعنى انهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في
أمر المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان)

(قوله والجواب لانهم الخ) وأيضاً ذهب أكثر المفسرين الى أن المراد عهد النبوة (قوله وثبت أيضاً بيمة
أهل الحل والمقد) سيجىء في آخر المقصد فتلاع الامام الرازى انها تثبت بلايهم أيضاً بان بيان الطاعة من هو
إهل الامامة وبيانهم بالمعروف ونهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه

فصلهم ويستمهم (امارة) منصوبة (من جرة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامارة من توديع
 (بسمط هذا الكلام) اذ تعبير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضاً
 فينتفض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعها لجل الشارع قولها دليلاً على حكم
 الله) الذي يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والحكموم عليه) يريد أن
 الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يحمل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه وكذا
 القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المدعي مستحقاً لذلك * (الثالث ان القضاء)
 وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينفذ بالبيعة فكيف) تنفذ بها (الامامة العظمى) البامامة
 لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انقضاء القضاء) أو الحسبة (باليمة للخلاف فيه وان سلم)
 عدم انقضاءها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا اللهم وأما عند عدمه
 فلا بد من القول بانقضاءه بالبيعة تحصيلاً للمصالح المنوطة به ودراً للمفاسد المتوقعة دونه)
 أي دون القضاء (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة) اذ بما تباعق أقوال على
 اثنتي في بلد واحد (أو بلاد) متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذي اختاره أولى من غيره
 (فيؤدي) ذلك (الى الفتنة ويمود نفعه ضراً) وجوابه ما صرح من ان الضرر اللازم من تركه
 أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تمارضا وجب دفع اعظمهما * (الخامس وهو
 محمديهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون
 كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى النظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا
 يلزمها أهل البيعة) فلا ثبتت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابها) أي جواب الرابع كما
 قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امانة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة
 (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا ينتقل الى الاجماع)
 من جميع أهل الحل والعقد اذ لم يتم عليه (أي على هذا الافتقاد) دليل من العقل أو السمع
 بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف (في ثبوت الامامة) وجوب اتباع الامام على
 أهل الاسلام وذلك لملئنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين (وشدة محافظتهم على أمور

(قول فيؤدي الى الفتنة ويمود نفعه ضراً) يعني انه يجب عند استئناف العقد فالحل ولافتنين من يتبع
 الحق واما المانع فلا يبعد للنص أيضاً

الشرع كما هو حقها (اكتفوه) في عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين
 (كقصد ميراثي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لثمان ولم يشترطوا) في عقدها (اجتماع
 من في المدينة) من أهل الحل والعقد (فضلا عن اجتماع الامة) من علماء اصحاب الاسلام
 وجهتهى جمع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم يشكر عليهم أحد وعليه) أى على الاكتفاء
 بالواحد والاثنين في عقد الامامة (انطوت الاعصار) بدمهم (الى) وقتنا هذا وقال بعض
 الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد أو اثنين (بمشاهدة بيعة عادلة كما للعصام في
 ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقده جبراً) فانه اذا لم يشترط البيعة المأدلة
 توجهت الخاصة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا)
 الذى ذكر من اعتبار البيعة المأدلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجهد فيها ويمسك بما
 يورثه الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التمدد) فى لمداؤ بلاد تخلص عن التقدم فأضفى ولو أصر
 الآخر فهو من البيعة) فيجب ان يقاين حتى يفي الى أمر الله فان لم يكن هناك متقدم أو كان
 ولم يعلم ببعيته وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار (ولا يجوز العقد
 لامامين في صقع) أى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام
 (أما في منسبها) أى أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار (بحيث لا يسع الواحد
 تديره فهو محل الاجتهاد) لوقوع اختلاف (وللامة خلق الامام) وعزله (بسبب بوجه) مثل
 ان يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وإشكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه
 واقامته لانتظامها واعلاؤها (وان أدى) خله (الى الفتنة احتمل أدنى المقتربين • تذييل
 قالت الجارية ودية من الزبدة الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج
 بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بأمور الدين) شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فذلك
 جوؤا تتمد الامة في صقع متضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السان
 قبل ظهورهم ولتلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى انفت
 الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يبين
 الظلمة من هو من أهل الامامة وأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتبائه
 ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة للنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنظام

(قوله فهو محل الاجتهاد) والحق جوازها لان النص وراثتيج المحظورات ولا يمتنع كذا لا تترك كلمة

الامامية وافق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والمالكية من الزيدية على ان الاختيار طريق
 اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى
 الجبائي (في المقصد الرابع) في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا
 أبو بكر وعند الشيعة على رضي الله عنهما • لنا وجهان • الأول ان طريقه اما النص أو
 الاجماع (بالبيعة) اما النص فلم يوجد لما سألني وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر
 اتفاقا (من الامة • (الثاني الاجماع) منقاد (على) حقية امامة (أحد الثلاثة) أبي بكر وعلي
 والعباس ثم انهما لم يتنازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق تنازعه كما نازع على معاوية لان العادة
 تقضي بالتنازع في مثل ذلك ولان ترك التنازع مع امكانها محل بالمعصية (اذ هو معصية
 كبيرة توجب اثلام المعصية (وأنتم توجبونها) في الامام وتحميلها شرطا للصحة امامته
 (لا يقال لان السلم الامكان) أي امكان تنازعهما أبا بكر (لانقول على في غاية الشجاعة)
 والتصلب في الامور الدينية (وقاطمة مع علو منصبها وزوجته الحسن والحسين) مع كونهما
 سبطي رسول الله (ولدها والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعل (أمددك
 أيملك حتى يقول الناس يايع م رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان واليرير مع شجاعته
 كان معه حتى قيل انه سل سيف وقال لا أرضي بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتم
 يا بني جيد من ان يلي عليكم تيمى والله لا ملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار
 خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير) فدفعهم أبو بكر بما سر من قوله عليه السلام الاثمة
 من قرئش (ولو كان على امامة على نص جلي) كما ادعته الشيعة (لا ظهوره قطعا) ولا يمكنهم
 للتنازع جزما (وكيف) لا (وأبو بكر عندهم) أي عند الشيعة (شيخ ضيف جبان لامل
 له ولا رجلا ولا شوكة) فاني تصورا انتاع التنازع معه (وكلام الشيعة) في اثبات امامة على
 (يدور على أمور • أحدها ان الامام يجب أن يكون معصوما لما سر وأبو بكر لم يكن معصوما
 اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعنت امامة على (والجواب منع وجوب المعصية وقد

(قوله وعند الشيعة على) عندنا بديعة اتباع الناس بن زيد عباس رضي الله عنه (قوله اما النص فلم يوجد) وقيل
 نص على أبي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري فاصحابنا هو تعديهم اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب
 الحديث فاصحابنا هو وسار وى انه عليه السلام قال اثنى بدواة وقرطاس كتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه
 اثنان ثم قال يا أي الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر (قوله فتعنت امامة على رضي الله عنه) يرد عليهم ان مشروطي
 المعصية صرحوا بانها امر خفي لا يصلحها اهل البيعة وتكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علم المرائر

تقدم • وثانياً البيعة لا تصلح طريقاً الى اثبات الامامة وامامة أبي بكر انما تستند اليها اتفاقاً
 الجواب ماسر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة • وثالثاً على أفضل الخلائق (بعد
 رسول الله عليه السلام) (ولا يجوز امامة للفضول) مع وجود الاصل (وسبأني) ذلك
 (تقريراً وجواباً • ورابعاً في أهلية الامامة عن أبي بكر لوجوه • الاول انه كان ظالماً وقال
 تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالماً انه كان كافراً قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون
 هم الظالمون (فصر الظلم الكامل في الكافر (وأيضاً فنع) أبو بكر (فاطمة أرنها لقدك) وهى
 قريبة بخير كانت فني صل الله عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستعقة لنصفها
 لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) أيضاً (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد
 الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتنظيم) فوجب أن يقتني عنهم
 الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشار كهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني
 وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعة فتكون فاطمة (صادقة في دعواها الارث) لان
 الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه (فلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان)
 أبو بكر (مستجماً لما يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالماً قولهم كان كافراً قبل
 البعثة تقدم الكلام فيه) حيث فلنا الظالم من ارتكب مصيبة تسقط العدالة بلا قوة واصلاح
 فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالماً (قولهم خالف الآية في منع الارث فلنا لمعارضتها
 بقوله عليه السلام نحن معشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم
 من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية
 فلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة لنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه
 (كان ساجداً بما سمعه من رسول الله) فلا اشتباه عنده في سنده (وعلم) أيضاً (دلالة على
 ما حله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التى يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصاو
 عنده دليلاً تطعياً خصصاً للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة فلنا
 ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضعفاك) فانه نقلي باسناده عن
 النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس
 لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفر

وأزواج محمد وأقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله) عليه السلام (بضمة مني
عاجز قطعا) لاحقية فلا يلزم عصمتها (و) أيضا (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب)
أيضا (مساواة البعض الجلمة) في جميع الاحكام فلهذا المراد بها كبضمة مني فيما يرجع الى
التلخيص والتشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نخلها) أي اعطاها فداك نخله
وعطية (وشهد) عليه (على) الحسن والحسين وأم كلثوم (والصحيح أم أين وهي امرأة
اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجه من زيد فولدت
له اسامة (فرد أبو بكر شهادتهم) فيكون ظلما (فلما أما الحسن والحسين فلقرعته) لان
شهادة الولد لا تقبل لاحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم وأيضا هما كانا صغيرين في
ذلك الوقت (وأما علي وأم كلثوم فلنقصورهما عن نصاب البيعة) وهو رجلان أو رجل
واسرآنان (ولعله) أي أبا بكر (لم ير الحكم بشاهد وعين لانه مذهب كثير من العلماء)
وأيضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة (الثاني) من
الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة
باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته) وحيث بيته الى مكة
ليقرأ سورة براءة على أهلها (في موسم الحج) عزله عنها (باتباعه عليا) وقال لا يبلغ عنني
الارجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فاني يكون أهلا للإمامة العظمى (والبابية الإمامة
الشاملة لكل الأمة) (فلما) لانسلم انه لم يوله شيئا (بل أمره علي الحبيص سنة أربع) من
الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وأمره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي
فيه (وإنما أنبه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان مادة الرب في أخذ العمود)
ونبذها (ان يتولاها الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ولم يزله عما ولاه من أمر الحبيص
فولم عزله عن الصلاة كذب وما قلوه فيه عتق والروايات الصحيحة متعاضدة على
ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من
أمته الا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر وركعة واحدة وروى عن
وايع عن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما نقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر
أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس ودعا خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل
أبو بكر في الصلاة فصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن وركعة

واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحبرة بنظر البنا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم بسم يضعك فكدا ما يظهر من القرح فكس أبو بكر على عقبه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار البنا أن اتوا صلاتكم وأرخى الستة وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري بإسناده إلى حمزة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال حمزة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى الحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو إنما كان في وقت آخر (الثالث) من تلك الوجوه (شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق جفاته) للمازني (بالتار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لعدة سألته عن ميراثها لأجدك في كتاب الله وسنة رسوله) شيئا (ارجعي حتى أسأل الناس فأخبرنا رسول الله جعل لها السدس فلنا الأصل) وهو كون الإمام عالما بجميع الأحكام (ممنوع وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام جتيده) أي حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل (وأنه) أي أبا بكر (مجتهد إذا ما من مسئلة في القالب الأول فيها قول مشهور عند أهل العلم واحراق جفاته) إنما كان (لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح وأما قطع اليسار فلمس من غلط الجلاذ ورآه في) المرة (الثانية) من السرقة (وهو رأى الأكثر) من اللطاء (ووقوفه في مسئلة العدة ورجوعه إلى الصعابة) في ذلك (لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام) الرابع (من الوجوه) الثافية لصلوحه للإمامة (معمر مع أنه حمية وناصره وله العهد) أي عهد الإمامة (من قبله قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة) الشاعر (فقال دوبة سوء وهو خير من أبيه وأتكره مر عليه) أي على أبي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل

وأوجبوا النص على الإمام فكيف بدعون عصمة على كرم الله وجهه وتعين إمامته (قوله لأنه زنديق) الزنديق في الأصل منسوب إلى زندقته واسم كتاب انظره مردك في أيامه بادورهم انه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون انه نبيهم

مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في أسرته لجلالها (و) لذلك (زوج زوجته) من ليته
وصاحبها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا أعتقد سيفا شهده الله على الكفار
(وقال) عمر غامبا غلام (لان وليت الامر لا قيد لك به وقال) عمر في ذمه أيضا (ان يمة
أبي بكر كانت فاته وفي الله شرها فن حاد مثلها فاقبلوه فنانسبة الدم اليه من الاكاذيب الباردة
فان عمر مع كمال عقله (و) وفور حزمه حتى قيل في حقه هو أعدل من أن يخذع وأورع من أن يخذع
(و) قد كانت امامته بمهد أبي بكر اليه والتدح في أبي بكر فدح في امامته كيف يصورونه
ذلك وانكاره عدم قتل خالد (أي عدم قتله) من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى
اليه اجتراحهم (فانه قتل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ودور على قومه صدقاتهم بل بانه وفاة
رسول الله وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك فلم خالد قصده انه ليس صاحب له فتيقن
ردته وأما تزوجه أسرته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عندها الا أنها كانت محبوسة عنده
(وأما قوله في يمة أبي بكر فضناه ان الاندحام على مثله بلا مشاورة النير وتحصيل الاتفاق
منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا بد من عليه أحد على اني أقدمت عليه فسلفت وتيسر
الامر بلا يمة ثم انك خير بأن أمثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها على انشاء صلاحية
للإمامة (لا تارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على أهليته للإمامة) وخامستها) أي
خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على (ادعاء النص على امامة على اجمالا
وتفصيلا) أما اجمالا فقالوا) نحن (نسلم) طمعا وقينا (وجود نص جلي وان لم يسلطنا بعينه
لوجين) الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم (في حال
حياته) كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك
أهل البلد فوضي) أي متساوين لارئيس لهم (فكيف يجوز أن يخل الامة باجمعها عند
الغيبه الكبرى التي لا رجوع بعدها بالإمام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (والثاني

(قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالد بن قتل مالك وانما قتله بعض قومه
خضا لأمرهم أسروا على نخل انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال الله رضي الله عنه ادعوا اسارا كراما لعلنا نغيره
منهم معي ادعوا وكان ذلك العطف في لغة المخاطب بمعنى اقلوهم قتلن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل
مالك (قوله) وأما قوله في يمة أبي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وفي الله شرها شر الخلل الذي كان يظهر
عدها من المهاجرين والانصار ادق يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عدوه ولم يكن معه قوة له تعالى من مكر الليل
والليلة أسس من انما يظهر عدوه ارمعى ومن عاداني منها فاقبلوه ان من عاداني مثل الكه ان ارمسى

شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في أمر خبيس كقبضه الحاجة دقائق آداب فكيف لا يبين لهم من يصلح حالهم به مباحا ومصادا) ومن الذين انه لا نص في حق أبي بكر واليأس فتبين ان يكون في حق علي (والجواب انه لما علم النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التبيين (ولا يخلون في لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي (معلوم نظما لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى قتله (وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام لانته من فريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجل انه كيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يمتصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الاموال والافس وهما جرحهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتاج) علي (عليهم بذلك) النص الجلي (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زعم انه) أي عليا (فل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباحا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة) أما الكتاب من وجوه (الاول) قوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها الصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال أولى الا في كذا (وهنا) أي ومن الامور التي نعمها الآية (الامامة) والخلافه (وعلى من أولى الارحام دون أبي بكر والحجاب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة أو الارث والعطف والشفقة الى غير ذلك من المحصلات فلا تكون مامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا أحده فقط ويحرره انها مطلقة فاذا استثنى كان تدبر الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها (الثاني) قوله تعالى (انا وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولي اما المتصرف) أي الاولى واللاحق بالتصرف كولي المصبي والمرأة (واما) المحب (والناصر قليلا للاشتراك) لتبديل السكامة كقول الانصار ما يريد منكم امير (قوله قليلا للاشتراك) لتبديل المصير في المنين

في لفظ المولى وأيضاً لم يسهل له في الله معنى ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم
النصرة) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)
أي بعضهم يحب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة
المدكوكة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام و) قد (أجمع أئمة التفسير)
على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكون (على) فإنه كان في الصلاة
راكما فسأله سائر فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابي بكر مثلاً غير
مراد) فتبين انه المراد فتكون الآية نصاً في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل)
فظم الآية (على ائمته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه
(ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع يجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله
لغيره أيضاً ممن يجوز اشتراكه منه في تلك الصفة (ولان ذلك) أي حمل المولى في الآية
على لادول والا حق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يأبها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى
الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب ما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ويؤتله والذين
منوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف
فوجب أن يحمل ما بينهما على النصره أيضاً لسلام أجزاء الكلام • (وأما السنة فمن وجوه
• الأول خبر التدبير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع
بشد برخم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرجال فصد عليها (وقال لهم
أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وجه الاستلال ان المراد بالمولى) ههنا
(هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه أي لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن الم

وحاصله انه لو ثبت استحاله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الدليل لامتني حقيق لأن المجاز خبر من
الاشتراك كاتبت في الاصول (قوله لا ينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لا لمخصوص السبب كما
تقرر في موضعه ودعوى انحصار ابتاء الزكاة حالة الركوع في على بناء على انه الذي أعطى خاتمه في الصلاة متبينة
على جعل وهم راكون حالاً من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يجعل العطف بمعنى انهم راكون في صلاتهم
لا كصلاة اليهود خاتمة عن الركوع أو بمعنى انهم خاضعون (قوله الاول خبر التدبير الخ) فيه ان غاية الدلالة على

والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة) ههنا (قطعا) فان
 الحمل على التلق والجار وابن الم يؤول الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن مفتا ولا حليفا
 لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين
 بعضهم لبعض فحين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه (ولانها أي المماني المذكورة
) تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة في هذا التقدير للشتراك (وفما
 للاشتراك) اللفظي (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) في العلم بصحته لكونه
 متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث) كالبخاري ومسلم واضراهما وقد
 طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث (ولان
 عليا لم يكن يوم التدبير مع النبي فانه كان باليمن) ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث
 الا أن يروي هكذا أخذ بيد علي أو استعصره وقال (وإن سلم) ان هذا الحديث صحيح
 (فرواه) أي أكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست أولى بكم من أنفسكم فلا
 يمكن أن يتسك بها في أن المولى بمعنى الاولى (وللرأد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر
 الحديث) وهو قوله ول من والاه الخ (ولان مقول بمعنى أفضل لم يذكره أحد) من أئمة
 العربية وقوله تعالى وما يؤمكم النار هي مولاكم أي مفركم وما اليه مآلكم وما قبضتكم ولهذا
 قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة
 على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له (و) الاستعمال أيضا يدل على أن المولى ليس بمعنى
 الاولى (الجواز) ان يقال (هو أولى من كذا دون مولى من كذا) ان يقال (أولى الرجلين

استحقاقه الامانة في الحال لكن من أين يلزم نفي امانة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعى عام
 (قوله يؤدي الى الكذب) فان عيار رضى الله عنه ليس يمتنع لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم مقتلاه
 وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي عليه السلام جارا له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه عليه
 السلام من عم بلغفر وعلى ليس كذلك بل ابن أبيه لانه أخوه (قوله فان كل أحد يعلم من دينه الخ) قيل
 يجوز أن يكون المرض التمييز على موالاته ونصرته فيكون أبعد عن التضييع الذي يجعله أكثر
 العمومات وليكون أولى بأداة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر (قوله ولان
 مقول بمعنى أفضل لم يذكره أحد) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولى والمالك للمولى والاولى بالتصرف
 شائم في كلام العرب ينقول من أئمة اللغة قال أبو عبيدة مولى أي أولى بكم وقال عليه السلام يا أمراء
 نكمت بغير إذن مولاها أي الاولى بها والمالك لتدبير امره حاتم المراد انه اسم لهذا النبي لاصفة بخله الاولى ليعترض

فأن الرجل خوف (مولى) الرجلين أو الرجال (وإن سلم) أن المولى بمعنى الأولي (فإن الدليل
 على أن المراد الأولي بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولي (في أمر من الأمور كما
 قال الله تعالى أن أول الناس بإبراهيم الذين تبعوه) وأراد الأولوية في الانساع والاختصاص
 به والقرب منه لافي التعريف فيه (وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا وقول الانساع نحن
 أولى بسلطاننا) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمرنا والصحة الاستفسار
 أنه يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه (و) لصحة
 (التقسيم) بأن يقل كون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما في تديره
 أو التصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على إمامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه
 السلام) لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (أنت مني بمنزلة هارون من
 موسى) إلا أنه لا ينبغي بدعي فانه يدل على أن جميع المنازل التابعة لهارون من موسى سوي النبوة
 نابتة لعلي من النبي عليه السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لمابصح الاستثناء (ومن
 المنازل التابعة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لوعاش) ماريون بعده وذلك
 لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي لأممي لخلافته الا القيام بمقام
 المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه
 والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء (الا أن ذلك) القيام مقام
 موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة) وانتى هما بدليل الاستثناء (قال الامدني) الوجه
 الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جلة منازل هارون بالنسبة إلى موسى
 أنه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بسد وفاة موسى لو بقي فوجب أن
 ثبت ذلك لعلي الا أنه امتنع الشرعة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة
 بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقضي ما يمكن من الجواب منع صحة الحديث بما تقدم

بأنه ليس من صفة اسم التعميل وأنه لا يستعمل استعماله (قوله للقيام مقامه) أي بطريق التبيين فانه لوعاش
 هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعريف خلافتهم هذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال عاينه الدلالة
 على استحقاقه الإمامة لآل بي إمامة الأئمة الثلاثة قبله فتأمل (قوله قال الامدني الوجه الثاني) إلخ) أو ما ذكره
 لأن قول المصنف في الجواب هذا هو ما دام هارون إلخ إعمالا لهذا التقرير لا تقرير المصنف (قوله ومن
 لوازمه استحقاق الطاعة) إلخ) فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة على حياة مرسى عليه السلام أيضا واللائم ما مل
 في حق علي رضي الله عنه وقد يجب إعماله لا يمكن إعماله الدليل في حق من إلى عليه السلام للدلالة على الطاعة في حق

الأمدي وعند الحديث أنه صحيح وإن كان من قبيل الأحاد (أو) قول على تقدير صحة لا يعموم
 له في المنازل بل (لرأداستخلافه على قومه في قوله أخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي
 للرأدا من الحديث أن عليا خليفة منه علي المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى
 في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان لموته
 أخلفني لا يعموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل للتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا
 يكون) حيث (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (غزوة)
 له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزل إذا انتقل إلى حربته
 أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد البلوت ونحن عدم بقاء
 خلافة بعد عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في العين وبإيمانه أنه وان
 عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك
 أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر بتبوك)
 أي وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لأن من منازل هارون كونه
 أخا) نسبيا (واليا) والعالم المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجة ضمنية ولو ترك قوله ونسب
 لكان أولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا وإن أضر هارون بعد وفاة موسى
 لبنوته لا لاختلافه) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد في النبوة) ههنا لاستحالة كون
 علي نبيا (فيلزم في مسيبه) الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر (الثالث) فمن وجوه السنة
 (قوله عليه السلام صلوا على علي بأمر المؤمنين) بكسر الميمزة (الجواب منع صحة الحديث
 للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله أنت أخي ووصي وخليفة من بعد علي
 وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله أنه حيد المسلمين وإمام المؤمنين وقائد الفرح المحجلين وبعد
 الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة تقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في إمامة
 علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من
 وجوه) الأول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستغفلهن في

معمولا في حق زمن الوفاة (لأن كان أولى) وجهاً الأولوية أن النبوة المستأنسة قولاً بقوله بعد
 إلا أن النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستأنسة في الحقيقة مطلق النبوة (قوله صلوا على علي
 بأمر المؤمنين) فيدل على عدم التراضي عن وفاته عليه السلام (قوله قل لعليين من الأعراب الآية)

الارض) كما استخلف الدين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب
 للصحابية (وأولى الجميع ثلاثة ووعده الله حق) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن
 بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة) هي التي وعد الله بها
 • الثاني قوله تعالى على المختلفين من الاعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد فتأملهم
 أو يسلمون وليس الداعي) الى • هؤلاء القوم لطلب الاسلام (محمد) عليه السلام لقوله تعالى
 سيقول المختلفون الى قوله قل ان تتبعونا) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبدا فكيف بدعواهم الى القتال وأيضا فإن
 المختلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام (ولا عليا لأنه لم يتقبله) في أيام خلافته
 (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة
 والحكام (لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفر فلا يليق بهم قوله فإن طيعوا يؤتكم الله
 أجرا حسنا) الآية (فهو) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن ويتركه العذاب
 الشديد (أحد الخلفاء الثلاثة) ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر أنه
 أبو بكر وإن القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلة (الثالث لو كانت امامة أبي بكر
 باطلة لما كان) أبو بكر (معظما) محمدا (عنده الله ولكنه معظم وأفضل الخلق عنده) بعد
 رسول الله (وسنبرده شرعا) وبيان في مسئلة الافضلية • (الرابع كانت الصحابة وعلى
 يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون) فتكون خلافته
 حقا • (الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تكن الامامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر
 الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن
 • (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالدين من يمدى أبي بكر وعمر وأقل مراتب الامر
 الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز أن يتسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا
 ليس أقل من خبر الطبري) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ان شاء الله تعالى
 (و) لا من خبر (للنزلة) الذي مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه

أي الذين ينفقوا عن حرب المدينة (قوله وإن القوم المذكورين بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال
 الله تعالى يقتلونهم أو يسلمون فإن المرتد لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين
 فارس أو الروم بمعنى يسلمون يتعادون لأن الروم نصارى وفارس مجوس يقبل منهم الجزية وأن لم يقبل من

(الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا • (السابع قوله عليه السلام الخلافة بمدي
 ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوا) قد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده
 عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين واعلاء كلمة الله وإن القائمين به بعدها من
 أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة
 • (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقتدى به
 (وما عزله) كما مر تحريره (فيق) بعده (امام فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك
 قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أن لا تقدمك في أمر ديننا • نذيب
 • امامة الائمة الثلاثة تلي ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ما ذكرناه انما كان
 لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها أو بعضها منها يمكن
 اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعبد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام
 الخلافة بمدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بدني الى آخره (وطريقه) للمعول عليه (في
 حق عمر نص أبي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره ان يكتب هذا
 ما عهد أبو بكر بن أبي جعفر آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالقي حاله يير فيها القاجر
 ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به
 واخير أردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون (وفي حق عثمان وعلي
 الائمة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد
 الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا
 لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
 غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يرجع في نظره
 واحدا منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التبيين ولذلك قال ان اتسموا اثنين وأربعة
 فكونوا مع الاربعة ميلا منته الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساوا فكونوا في
 الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يبين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصي بها
 الى صبيبه ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبإيمانه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على
 بيمته على رضي الله تعالى عنه • فلهذا خلاص في أفضل الناس بتدريس رسول الله هو عندنا • أكثر

مشركي العرب اتفقا ومن مشركي الجحيم ايضا عند السامعي رحمه الله (قول جعل الامامة شورى بين ستة)

فدعا المثرة أبو بكر رضي الله عنه وغند الشيعة وأكثر متأخر المعتزلة على ما وجوه الاول
قوله تعالى وسيجزيها الاتي الذي يؤتي ماله يتزكى قل أكثر المسكين و قد اعتمد عليه
الطحاوي انها نزلت في أبي بكر فهو اتى ومن هو اتى فهو أكرم عند الله لقوله تعالى ان
أكرمكم عند الله أتقاكم وهو أي الأكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل من
عده من الامة (وأيضاً لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزي بصره عن) الحمل على (على
إذ تقدمت نعمة التربية) فان النبي ربي عليا (وهي نعمة تجزي) واذا لم يحمل عليه ثمن أبو
بكر الاجماع على ان ذلك الاتي هو أحد علما لا غير * (الثاني لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين
لمن يسدي أبي بكر وعمرهم الاحمر) بالافتداء (فيدخل في الخطاب على وهو يشير
بالافتداء ادلايؤمر الافضل ولا للساوي بالافتداء سيما عندهم) اذ لا يجوز ان امامة المفضل
أصل كما سيأتي * (الثالث لقوله عليه السلام لا بى الدرداء والله ما طلت شمس ولا غربت
به النبيين والمرسلين على رجب أفضل من أبي بكر * الرابع لقوله عليه السلام لا بى بكر
ومرثا سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين * الخامس لقوله عليه السلام ما بيني
لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره * السادس تقدمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات
وقوله يا بى الله ورسوله الا يا بكر وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الا يا بكر وذلك ان
بالا اذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة أخرج وقل لا بى

أي حملها عليهم يتناوبون بها ويصنوبون من هو أحق بحسب رأيهم (قوله ادلايؤمر الافضل الخ) لعل هذا
الرأي اذ يجوز عند الامامية المفضل كما يصح الا أن قوله سبحانه قد هم يشعر بان ما قبله على عموميه فيه ما فيه
(قوله الثالث) قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا بى الدرداء الخ اعترض عليه الشافعيان الحديث المذكور
لا يدل على انه أفضل بل على ان غيره ليس أفضل منه فيكون مساوياه بأنه يجوز أن يكون أيضا بحسب
وقت أي يكون الافضل عدو ودهذا الحبر هو وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه والحواش عن الاول أن
معلوم هذا الحبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس أفضل منه الا أن مفهومه بحسب العرف انه أفضل من
غيره لأنه ثبت يقال ليس في هذا اللد أحد أفضل من فلان بهم كل أحد أفضل أهله والعرف اذا عارض
العلم كان الترجيح للعرف وأما بى روى أن أبا الدرداء كان يتشى أمام أبا بكر رضى الله عنهم فقال صلى الله تعالى
عليه وسلم أعشى أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء هو جبري فقال صلى الله تعالى عليه وسلم والله
ما طابت الخ فغيره المقصود يدل على أن المراد أفضلية مطلقا لا مساوئته كما لا يخفى وعن الثاني أن تقيده بالوقت
يخالف الأصل لأن الأصل عدم التقييد (قوله سيدا كهول أهل الجنة) أي سيدا كهول الذين يدخلون
الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكّل قوله عليه السلام أهل

بكر يصلي بالناس يخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر
صلى بالناس فلما كبر وكان رجلاً صينياً وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات
في السبع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر . الثامن قوله عليه السلام لو كنت
متحدداً لحداد دون ربي لآخذت أبا بكر خيلاً ولكن هو شريفي في ديني وصاحبي الذي أوجبت
له صحتي في العار وخلفتي في أمتي . التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر (وابن
مثل أبي بكر كذا في الناس وصديق وأمن بي وزوجني الله وجهزني بماله ورواه في نفسه
وجاهدته ساعة الخوف . العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر
ثم الله علم وقوله اذ قيل له ما توصي) أي أمانوصي وما تبين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصي
رسول الله حتى أوصي ولكن ان أراد الله بالناس خيراً اجمعهم على خيرهم كما جعهم بعد نبيهم
على خيرهم . لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي في بيان أفضلية علي . **مسلك** الأول
ما يدل عليه) أي على كونه أصل (الجلال وهو وجوه . الأول آية المبالغة) وهي قوله تعالى
تعالى اذع أئماناً وأبناءكم ونساءكم وأبنائكم وأبنائكم وأنفسكم (وحه الاحتجاج أن قوله)
تعالى (وأئماناً لم يرد به نفس النبي) لأن الإنسان لا يدهم نفسه (بل المراد به علي . **دلت** عليه
الإجماع الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا علياً إلى ذلك المقام
(وليس بنفس علي نفس محمد) حقيقة (فالمراد بالمساواة) في الفضل والجمال (**مترك** النقل
بأنه في فضلة النبوة وبقي حجة في الباقي) في مساوي النبي فيها كل فضيلة سوى النبوة فيكون
غيبيل من الأمة (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (علي) وحدهم (بل جميع قراباته وخدمته) **المراد** من
غيره ما منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع . الثاني خير الطيرة هو
قوله عليه السلام حين أهدى إليه طائر مشوي (اللهم أنتي بأحب خلقك إلي يا كل ممي
هذا الطائر خاني علي) وأكل معه الطائر (والحبة من الله كثرة الثواب والتمظيم) فيكون هو
أفضل وأكثر ثواباً (وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم ولإدخال

الحمة حرد مرد (قوله لو كنت متحدثاً لحداد الحديث) الحائل صاحب الواد الذي يمتد إليه و يمد عليه و
الأمر من أصل التركيب للراحة والمشي لو كنت متحدثاً من الحلق حليلاً أراهم إليه في الحامات وأمد عليه
في المهاب لأحدث أماناً ولكن الذي ألتأ إليه وأعقد عليه في حلة الأور وعلم الأحوال حواله تعالى
(قوله بل جميع قراباته) فيه ان تصر تحفيل الأبناء والنساء يأتي عن ذلك لدخولها جسد في التمس التهم الأار

لفظ الكل والبعض) ألا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال أحب خلقه اليه في كل شيء أو في
 بعض الاشياء. وحيثما جاز ان يكون أكثر أو اقل في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا
 • (الثالث قوله عليه السلام في ذى النجدة يقتله خير المخلوق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد
 قتله على وأجيب بأنه ما يشر قتله فيكون من بشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر المخلوق وهو
 باطل اجماعا (وأيضافه مخصوص بالنبي) أي هو خارج من المخلوق المذكور في الحديث ولا كان
 على خيرا منه (ويصنف حيث شذمه للباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله
 كان أفضل المخلوق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة • (الرابع
 قوله عليه السلام أخي ووزيرى وغير من أتركه بمدى يقضي ديني وينجز وعدى على
 ابن أبي طالب وأجيب بأنه) لادلالة للاخوة والوزارة على الافضلية وأما باقى الكلام فإنه (يدل
 على انه خير من يتركه قاضيا) لديه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضي مقول ثان لا تركه
 أحوال من مفعوله وحيث أنه فلا يتناول الكل • الخامس قوله عليه السلام لقاطعة اما ترصنين
 انى زوجتك من خير أمي وأجيب بأنه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد
 خيرا من لها) باعتبار القرابة والشفقة ودعابة للمواقفة • (السادس قوله عليه السلام خير من
 أتركه بمدى على وأجيب بما مر) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون
 ذلك في قضاء الدين وإحراز الوعد • (السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد
 العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذ أقبل على فقال هذا سيد العرب
 قلت بلى أنت وأبي يا رسول الله الست سيد العرب فقال أنا الحديث (أجيب بأن البيادة)
 من (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالتبر لاعموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء
 بل في بعض الاشياء • (الثامن قوله عليه السلام لقاطعة ان الله اطلع على أهل الارض
 واختار منهم أباك فاتخذة نيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بك وأجيب بأنه لاعموم فيه فله
 اختاره للعباد أو لمصلحة قاطعة • التاسع انه عليه السلام لما أخفى بين الصعابة اتخذها أخا لنفسه)
 وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (قيل لادلالة) لاتخاذها أخا على أفضليته (اذ لعل ذلك

يقال ذلك التصريح لزيادة ترفهم (قوله في ذى النجدة) كان رجلا من أضافي زمن النبي عليه السلام وصار
 خارجا من على كرم التوجه وكان له ندى مثل ندى المرأ (قوله يقضي ديني) أي يقضي ما بقي على من بيان
 الحق وانظار كلمة الصدق وينجز وعدى أي يأتي بما وعدت (قوله بلى أنت وأبي) أي قديت بآبي وأبي

زياده شفقتة عليه لقرابة وزمادة الالة والخدمة * الماشر قوله عليه السلام بمد مايت أبا بكر وعمر الى خير فرجا منهذين لا عطين الاية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فراد وأعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام يمت أبا بكر أولا فرجع منهذين وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لا عطين الى آخره فتمرض له للمهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمذ العين فغل في عينه ثم دفع اليه الاية (وذلك يدل على أن حاوصنه به لم يوجد في غيره) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه (فقيل في) هذا (الجموع لا يجب أن يكون بنى كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنى كونه كرارا غير فراد ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراء بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل المبادات وأيضا بدأه بنفسه ثم بجبريل ثم علي فدل على كونه أفضل من غيره (فقيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من للمفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد أبو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن أبي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (وأجيب بأنه تشبيه) لبي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان على أفضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواه حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع) منعقد قبل ظهور الخالف الثابت (على ان الانبياء

(قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام أفضل من الارباب) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فمن بعض الموفية ان الولاية أفضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوته تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك الى الرعايا للتبليغ أحكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوته ورجان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجائين فيتضمن قرب الولاية ونشرها بحالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار

أفضل من الأولياء • السالك الثاني ما يدل عليه (أى على كونه أفضل تفصيلا وهو ان
 فضيلة المرء على غيره انما تكون بآله من الكمالات وقد اجتمع في على منها ما تفرق في
 المعابة وهي أمور • الاول العلم وعلى أعلم المعابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على
 التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان في صفه في حجبهم
 وفي كبره ختبا له يدخل عليه كل وقت وذلك (الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه
) يقتضى بلوغه في العلم كل • يبلغ وأما أبو بكر فأتصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في
 اليوم مرة ومرتين ولقوله عليه السلام افاضكم على والتقضاء يحتاج الي جميع العلوم (فيكون
 أعلم فيها جميعا) فلا يداومونه نحو أفرضكم زيد وأفرؤكم ابى) فأنهما يدلان على التفضيل في
 علم الترائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتبها أذن واعية) أى حافظا (وأكثر
 المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بمادح به (ولانه) أى عليا (نهي
 عمر عن رجم من ولدت لسته أشهر) ونبه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن
 حولين كاملين مع قوله وسمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر
 (و) نساء أيضا (هن رجم الحاملة) التى أنزلت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فا
 سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضييتين (نولا على • هلك عمر
 ولقول علي أو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لتضبت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين
 أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود
 احاطة عليه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتبعه عليه اعتراض أبي
 هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله (والله ما من
 آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن
 نزلت وفي أى شيء نزلت) ويؤيده ان أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم
 منه جواز الحكم كالتشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد

تضمنها للولاية خارج عن البعث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي
 الرسالة والبعث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى لاف تفضل المجموع (قوله يقتضى بلوغه في العلم الخ) لما قبل
 العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر (قوله لو كسرت لي الوسادة الخ) كسر
 الوسادة كناية عن الجلوس الحكم (قوله فلا يتبعه عليه اعتراض أبي هاشم الخ) وقد يجاب بانسان المراد الحكم بما

والعدل والنبوة والتقضاء والتقدم ما لم يقع مثله في كلام سائر (الصحابة) فدل على أنه أعلم (ولأن جميع الفرق ينسبون إليه في الأصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فالت خرفة الشايخ تقيي إليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه) وكان في الفقه والمصاحبة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه أولاً (أمراً بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فإنه كان أعلم بها من غيره • (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه مع أنه اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التمتع وتحشفي في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقك ثلاثاً • الثالث الكرم) قد اشتهر عنه أنه (كان يؤثر المحاييج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بخاتمته وزل) في شأنه (مازل) على ماسر (وتصدق) أيضاً في ليالي صياحه للندور بما كان فطوره (وزل فيه ويعطمون الطعام على حبه مسكيناً وبتياً وأسيراً • الرابع الشجاعة) توام مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خيبر من عبادة الثقفين وتوارر وقائمه في خيبر وغيره • الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدخابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق • من الايمان • (السادس) مزيد قوته حتى قطع باب خيبر بيده وقال ما ظلمت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية • السابع نسبه وقربه من الرسول نسباً ومعاصرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخاً عبد الله من الاب وأبو طالب أخاً من الاب والام • الثامن اختصاصه

فيما من الأدلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على أهل التوبة لا ينهم قتائل (قول) أو سهل أو جبل) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا الى السهل (قول) ينسبون اليه في الأصول) قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولوطال عمر أبي بكر رضي الله عنه لم يستدوا اليه أكثر من ذلك (قول) في ليالي صياحه للندور) روى أنه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فندرج على وطاعة وفضة حار بهما ان عوقفا صيام ثلاثة أيام صوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض على رضى الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودى وطخت فاطمة رضي الله عنها صاعاً ونجبت خمسة أقراص على عددهم فعند الاطلسا سأل سائل بالأهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من سأكبن المسلمين أطمعوني أطمعكم الله تعالى في الجنة من مواشج الجنة فأتروره وباتوا لم يطعموا شيئاً وأصبوا صياماً وفي الليلة الثانية نجبت خمسة أقراص من الصاع الثاني فعند الاطلسا سأل بنيم فأتروره ولم يطعموا شيئاً فأصبوا صياماً وفي الليلة الثالثة نجبت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الاطلسا سأل أمير فأتروره فزل قوله تعالى يوفون بالندور ويخافون يوماً

بصاحبة كفاطة) سيدة نساء المالين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على المالين حتى كان أبو يزيد) مع علو طبقة (سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه) كان (معروف الكرخي) جاب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم علي يد علي بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك أشتهر انتسابه إليه وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره (والجواب عن الكل أنه يدل على التفضيلة وأما الأفضلية فلا كيف ومرجعها) أي مرجع الأفضلية التي نحن بعندها (إلى أكثر الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود إلى الاكتساب) لطاعات (والاخلاص) فيها (وما يعود) إلى نصرة الإسلام وما تروم في تقوية الدين (ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الإسلام وكان دائماً في منازعة الكفار وأمهله دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وقته (وأعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين) إذ دلالة العقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندتها النقل (وليست) هذه (للمسئلة) مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن (الذي هو كاف في الأحكام العملية بل هي مسألة عليية يطلب فيها اليقين) والنصوص للمد كوزة من الطرفين يمد تماوضها لا شديد القطع على ما لا يخفى على مصنف) لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متنازعة أيضاً وليس الاختصاص بكثر أسباب الثواب . وجباً لزيادة قطعاً بل قلنا لأن الثواب تفصل من الله كما عرفت فيما سلف أنه أن لا يثبت للطبع ويثبت غيره وثبوت الإمامة وإن كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود المناضل (لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن قلنا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما طبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتقويض ما هو الحق فيه إلى الله) قال الأمدى وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين من الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالمال والجاهل وإما بزيادة

فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها با واحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة القضايل لاحتماله ان تكون القضية الواحدة أوجع من فضائل كثيرة اما زيادة شرفها في نفسها أو زيادة كتبها فلا يجزم بالانفعية بهذا المعنى أيضا (المقصد السادس) في اامة المفضل مع وجود الفاضل منه قوم (كلاما مية) (لانه يبيع عقلا فان من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها غاصيا بغير قضية العقل وجوزه الا كثرون) وقالوا اجعل المفضل رئيسا ومقتدى فيها هو مفضل فيه كما في المثال للذكور مستحب وأما في غيره كما فيها نحن بصدد فلا (اذ لعله أصلح للامامة من الفاضل اذ للمعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به معرفة مصالحه ومفساده وقوة القيام بولايته وبمفضل في علمه وعمله هو بالامامة) والرياسة (أعرف ويشرائعها أقوم) وعلي تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فتأبوا نصب الفضل ان آثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان السكر والرايا لا يتجادون للفاضل بل للمفضل (والاوجب) (المقصد السابع) انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى (عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه تورهم بسمي بني أيديهم وقوله والذين معه أشداء على الكفار رجاء بينهم تراهم كما سجدوا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أتق مثل أحد ذهب ما بلغ مد أحدهم ولا نصفه ومنها قوله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدني فمن أحبهم فبحي أحبهم ومن

كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويترا أسيرا (قوله مدأحدهم ولا نصفه) المدرع الصاع والنصف مسكيل دون المدويحي بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر أي لا ينال أحدكم بانفاق مثل جبل أحد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال أحدكم بانفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصديق النية وكال النفس مع ما به من البؤس والضر (قوله لا تتخذوهم غرضا) أي هدفهم ومنهم بالنكرات

أنبعضهم فيبعضهم أنبعضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك أن يأخذه
 الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف
 على ما ترموهم ووجد في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصره الله ورسوله لم يتخالجه شك
 في عظم شأنهم وبرائتهم مما يندب اليهم المبطون من الطاعن ومنه ذلك) أى تيقنه بحالهم (عن
 الطعن فيهم فرأى ذلك مجانباً للإيمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في
 المطولات مع التعمى عنها) فارجع اليها ان أردت الوقوف عليها (وأما الفتن والحروب الواقعة
 بين الصحابة فالشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان
 ووقعة الجمل وصفين والمعتزليون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة (وتصويب
 وهم طائفة من أهل السنة) فان أرادوا انه اشتغال بما لا يدعي فلا بأس به اذ قال الشافعي
 وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنظهر منها أسننتنا وان أرادوا اننا لانعلم
 أوست أم لا فباطل لوقوعها قطعاً) وأنت خير بان الشق الثاني من التردد ينافي الاعتراف
 بوقوعها (واتفق العمريه أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على
 رد شهادة القرنيين قالوا لو شهد الجميع بياقة بلة لم تقبلها أما العمريه فلأنهم يروون في الجنيح
 من القرنيين) وأما الواصلية فلأنهم يقتضون أحد القرنيين لا يمينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
 والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن الخطيئة قلة عثمان وعاربوا على لانها امامان فيحرم
 القتل والمخافة قطعاً) الا أن بعضهم كالتقاضي أبي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ
 الى حد التنسيق ومنهم من ذهب الى التنسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا (وخاتمة
 المرصد الرابع) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجب به قوم ومنه آخرون والحق
 انه تابع للمأثور به والنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والمندوب مندوبا والنهي عن
 الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
 عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر أتم الكل
 بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الامسدي ذهب بعض
 الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بتعصب الامام
 واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقاً ثم اختلفوا فذهب أهل
 والفوائدش (قوله ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق التردد في المسترفين

السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختارنا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وبقبحه عقلا وقال أبو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والنهي ولا يتدفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستتابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف وتنهين عن المنكر اوليسلطان الله شراركم على خياركم فيدمو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استتابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصعابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استتابة واذن من الامام وكان ذلك شائعا ذاتا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولو وجوبه) بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والنهي والنهي (شرطان أحدهما ان يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة والالام يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن أنه لا يفضي الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهار الشعار الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثاره فتنة (وأنهما ههنا التجسس) والفتيش عن أحوال الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السمع في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سمى في اظهارها (واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشي من هذه الفقاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لناصفته فتناعليه حد الله (و) أيضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جمعا لله بمن اتبع الهدى واقتدى رسول الله وأصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه

(قول) بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستغرق الخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان أراد بانهين وسبعين فرقة أصول الأديان فمن يبلغ هذا العدد وان أراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى أضعاف ذلك لحاجب الامام الرازي بأن المراد ستغرق أمتي في حال ما ليس فيه دالة على ان اقتراحنا في سائر الأحوال لايجوز ان يربد

أجمعين) والتأديب لهم بإحسان الى يوم الدين ﴿ نذيلي ﴾ الكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله سفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به) قال الأمدى كان للمسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يعان النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إجمانا ولا كنفرا وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلفهم عند قول النبي في مرض موته أشوف بقرطاس اكتب لكم كتابا لاتضلوا بعدى حتى قال عمر ان النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر الغلط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا يبغي عندي التنازع وكاختلفهم بعد ذلك في التغلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جيزوا جيش اسامة لمن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتغلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلفهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قدم مات علوته بسيفي وإنما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال أبو بكر من كان يبعد محمدا فان محمدا قدم مات ومن كان يعبد الله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأني سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلفهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى عنه من أن الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلفهم في الامامة ونبوت الارث من النبي كما مر وفي قتال ماني الزكاة حتى قال عمر كيف تقاطلهم وقد قال عليه

وينقص (قوله) وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة مالمسح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميمتون والجواب ان التصرف في قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية قصر افراد كاذ كرفي التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم أحد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستغفم الصباية رضى الله عنهم ذلك جعلوا كأهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك قزلت الآية ومعناها حديثان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور عن الرسالة لا يتبعدها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها حينئذ نصير حجة على عمر رضى الله عنه وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام بمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتبعدها الى الألوهية واستحقاق المبادء بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومراهم ثالث ثلاثة متحققين للعبادة ولذا ورد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله

السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم
وأموالهم فقال له أبو بكر أنيس قد قالوا لا بحقها ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو
منوني عقلا بما أودع الله في النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلفت في نصيب أبي بكر على
عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان ثم اختلفت في قتله وفي خلافة
علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلفت أيضا في بعض أحكام التروحية
كاختلافهم في الكفالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى
غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر أيام الصحابة حتى
ظهر معبد الجاهلي وغيلان الدمثقي ويونس الاسواري وشالفوا في القدر واسناد جميع
الاشياء الى تدبير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تفرق حتى تفرق أهل الاسلام
وأرباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول (واعلم) ان كبار الفرق
الاسلامية ثمانية للمنزلة والشبهة والخوارج والمرجئة والجبرية والتجارية والشبهة والناجسية *
الفرق الاولى المنزلة أصحاب واصل بن عطاء المزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري (ع)
وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا أبا عبد الله ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب
الكبيرة يعني وعبدية الخوارج وجماعة أخرى يزجون الكبار ويقولون لا تضر مع الايمان
معية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نمتد في ذلك فنفكر الحسن وقبل
ان يجيب قال واصل اما لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام
الى أسطوانة من أسطوانات المسجد (وأخذ يقرء) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب
به من (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبثبت له المنزلة بين المنزلتين) قائلا ان
المؤمن اسم مدح والتاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لا فراده
بالشهادتين ولو وجود سائر أعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلف النار اذ ليس في الآخرة
الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات
الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة (ويلقبون
بالقدرة لا سنادهم أقوال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها) وانهم قالوا ان من يقول

واحدة الفرق ظاهرا (قوله) وانكارهم القدرة فيها دفع الله على كلام المصنف ان المناسب على ما ذكره هو
القدرة بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد أقوال العباد الى قدرتهم يتضمن في القدرة فيها التسمية باعتبار

بالتقدير غيره وشر من الله أولى باسم القدورية) منا وذلك لان مثبت التقدير أحق بأن ينسب إليه من نفيه فنقول كما يصح نسبة مثبتة إليه يصح نسبة الثاني أيضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به (و) لا يمكن حمل القدورية على اللتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدورية مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم المجوس فيما اشتروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم أنكره والناقضون له هم للشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يحملون المبدأ خالفا لافاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده أيضا (قوله عليه السلام) في حق القدورية (هم خصماء الله في التقدير) ولا خصوصية للقاتل بتقويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصوصية لمن يستقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة (يعنى انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لبياده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا أيضا بنى الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قسما متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) أي المعتزلة (جميعا بان التقدم أخص وصف الله لا يشاؤكه فيه ذات ولا صفة (ونبنى الصفات) الزائدة على الذات (وبأن كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبأنه غير مبرق في الآخرة) (بالابصار) (و) بأن الحسن والتبجح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة (و) المصلحة (في أفعاله وثواب المطيع والثواب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد انفاهم على هذه الامور المذكورة افتروا مشربين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الوصالية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنى الصفات) قال الشهرستاني شرعت أصحاب في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة واتبعوا نظرهم الى أن ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي وأحوالنا كما قاله أبو هاشم (و) قالوا (بالتقدير) أي اسناد أفعال المبدأ الى قدرهم (وامتناع

هذا المتضمن • وليكن هذا آخر ما اردنا برأيه في حواشي المواقف فسال الله تعالى أن يجعله خالصا لوجه الكريم • آمين • والبر الرحيم • وأن ينفع به الخلقين • ويجعله ذخرا ليوم الدين • والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين

(تمت الحاشية تأليف العالم العلامة والبصر الفهامة الشيخ حسن جلبي تعتمد ابرجته آمين)

إضافة الشر إلى الله (و) قالوا (بالمتزلة بين المتزلتين) على ما مر تفصيله (وذهبوا إلى الحكم
 بتخطئة أحد الفريقين من ضمان وفاتليه وجوزوا أن يكون ضمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد
 في النار وكما على ومقاتلوه وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير يمد وثمة الجمل لو شهدوا على
 باقة بقلة لم تقبل (شهادتهم (كشهادة الثلاثين) أي الزوج والزوجة فإن احدهما فاسق
 لا يمينه * (المبرية مثلهم) أي مثل الواصليين فبا ذكر من مذهبهم (إلا أنهم فسقوا الفريقين)
 في قصتي ضمان وعلى وهم مندوبون إلى مروين عبيد وكان من رواية الحديث معروفا بإثر هـ
 تابع واصل بن عطاء بن القواصل المذكورة وزاد عليه تميم التتبع (المذيلة أصحاب أبي المذيل)
 ابن حمدان (الملاف) شيخ المتزلة ومقرط طرقتهم أخذ الاعتزال لله عن ضمان بن خالد الطويل
 عن واصل قالوا بضام مقدورات الله (وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة
 والنار تقنيان وقالوا أن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقة لهم
 لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة) وأن أهل المذيلين) تنقطع حركاتهم (ويصيرون إلى
 محمود) دائم وسكون ويجمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والالام لاهل النار إنما
 أوقفها أبو المذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث
 لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي إلى آخرها بل
 تفسير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يترتب في السكون (ولله سمي المتزلة
 بأبالمذيل جهمي الآخرة) وقيل أنه قدرى الأولى جهمي الآخرة (و) قالوا (أن الله عالم يعلم
 هو ذاته قادر بقدرته هي ذاته) حتى بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين
 يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعد فيه أصلا بل جميع صفاته واجمة إلى السلوب
 والاضافات (و) قالوا هو (سرمد بارادة) حادثة (لافي محل) وأول من أحدث هذه المثالة
 هو الملاف (و) قالوا (في بعض كلامه) تعالى (لافي محل وهو كمن) وبعضه في محل كالامر
 والهي والخبر والاستغبار وذلك لأن تكون الأشياء بكلمة كمن فلا يتصور لها محل (و) قالوا
 (ارادته) تعالى غير المراد) قيل لأن ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء منابر لذلك
 الشيء بل الخلق عندهم قول لافي محل أعني كلمة كمن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر
 (فيما غاب لا تقوم إلا بخبر مشربين فيهم واحد من أهل الجنة) أو أكثر وقالوا لا تخلو الأرض
 عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة

قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي الملاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام هو النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين التدبرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المنزلة (قالوا لا يقدر الله أن يفعل إيماده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (أن يزيد) في الآخرة (أو ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا أن غاية تنزيه تعالى عن الشرور والتبانيح ألا يكون إلا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كن هرب من اللط إلى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لقوله أنه خالقه) علي وفق علمه (و) كونه مريدا (لقول البدي أنه أمر به) قالوا (الإنسان هو الروح والبدن آتيا) وقد أخذته النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والذهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالألوان والطعوم والروائح وغيرها (أجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الاعراض أجسام وأخرى بأن الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجبل) المركب (والايان مثل الكفر) في تمام للماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتها حصول الصورة في القوة العاقلة والامتنياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمحتقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) أي المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن مادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده إلا أنه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بعمجز) انما للمعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بممارسته حتى لو خلاهم بإمكانهم الايمان بمثله بل بإفصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لا يحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منها (بحجة) قالوا (بالظفرة) والوا إلى الرفض ووجوب النص على الامام ونبوته أي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرفة (فيادون نصاب الزكاة) كائة وأسمه وتسعين درهما وأربعة من الابل مثلا (أو ظلم به) سبي غيره بالتعصب والتعدي (لا يفسد) إلا سوارية أصحاب الاسواري (واقفوا النظامية فيما ذهبوا

اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعمده أو علم عنده والانس قادر عليه) لان قدرة السيد سالحة للضدين على سواء فاذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم بالأخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورة الآخر للسيد • (الاسكانية أصحاب أبي جعفر الاسكافي قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه (الجعفرية أصحاب الجعفر بن جعفر (بن مبشر وابن حرب) واقفوا الاسكانية و (زادوا) عليهم متابعة لابن البشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان التبشير في المدهو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان • البشارة هو بشر بن المعتبر) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطبوع والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والروية (تقع) أي يجوز أن تحصل (متولدة) في الجسم من فعل النير كما اذا كان أسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية) والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظلما) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالنا (عائلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا • (المزداية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الاعتقال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) أخذ العلم عنه وترهده حتى سمي راهب المعتزلة (قال الله قادر على أن يكذب ويظلم) ولو فعل لكان الها كاذبا ظلما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا) لا مباشرة (وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظاما) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لا يبس السلطان كافر لا يوارث) أي لا يرث ولا يورث منه (وكذا من قال بخلق الاعمال والروية) كافرا أيضا (المشامية وهو هشام بن عمر النوطي) الذي كان مبائنا في القدر أكثر من مباينة سائر المعتزلة (قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده في القرآن (لاستدماجه موكلا) ولم يملوا ان الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل (ولا يقال ألف الله بين القلوب) مع انه يخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم (و)

قالوا (الامراض لا تذلل على الله ولا) على (رسوله) أى هي لاتذلل على كونه تعالى خالقاً لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان تلق البعر وتلب المصاحبة واحياء للوفى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لادلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لاتنفد مع الاختلاف) بل لابد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة أبي بكر اذ كانت يمتع بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذ لا فائدة في وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواتراً (ومن أفسد صلاة في آخرها وقد افتتحها أولاً) بشروطها (فأول صلاته ممضية منتهى عنه) مع كونه مخالفاً للاجماع • (الصالحية أصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العلم والقدره والارادة والسمع والبصر بالبيت) ويلزمهم جواز يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواناً وان لا يكون الباري تعالى حياً (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الامراض) كلها • (الحابطة هو أحد بن حابط) نسب اتباعه الى أبيه وهو (من أصحاب النظام قالوا للعالم المان قديم هو الله تعالى وعيحدث) هو للمسيح والمسيح (هو الذي يحاسب الناس في الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفاً صفاً وهو الذي يأتي في ظلال من التمام وهو للمنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمى للمسيح لانه أبدع الاجسام واحداً قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون • (الحديثة هو فضل الحديث) ومذهبهم مذهب الحابطة الا أنهم (زادوا التباساً وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالتين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم مفرقة والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجحيم فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البض دون البض فأخرجهم الى دار الدنيا وكسبهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام للذات على مقادير ذنوبهم فمن كان مصاصيه أقل وطاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة بما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتباس • (المعمية هو ممر بن عباد السلي قالوا الله

لم يخلق شيئاً غير الاجسام) اما الاعراض فتنتزعاها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس
للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجيب ان حدوث الاجسام وقتها عند مبعث
من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل
على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزمانى (ولا يعلم) الله (نفسه) والا نحمد العالم والمعلوم وهو
ممتنع (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا اليه من
مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان * (الغامية هو غامة بن أئرس النخري) كان جامدا
بين سخافة الدين وسخافة النفس (قالوا) الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن استنادها
الى فاعل السبب لاستزامه استناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهم الى شخص ومات قبل وصوله
اليه ولا الى الله تعالى لاستزامه صدور القبيح عنه (وللعرفة متولدة من النظر وانما واجبة
قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصبرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون
جنة ولا ناراً وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم
خالقه من الكفرار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما دأها
حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من اليجاب
ويترجمه قدم العالم وكان غامة في زمان المأمون وله عنده منزلة * (انطايطه اصحاب أبي
الحسين بن أبي عمر والخطيب قالوا بالقدر) أي استناد الافعال الى العباد (وتسمية الممدوم
شيئاً) أي ثابتاً متقدراً في حال عدم (وجوهراً ومرضاً) أي الداوت للمدومة الناشئة
متصفة بصفات الاجناس حالة عدم (وان ارادة الله كونه) قادرا (غير مكره ولا كاره
وهي) أي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) أي كونه خالقها (وفي افعال عباد الله)
بها (وكونه سميماً بصيراً) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته أو غيره) معناه (انه
يلمه) (في الجملة نظرية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلاء في أيام المعتصم والمتوكل
وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالاتهم بمباراته البليغة اللطيفة (قالوا) المعارف
كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد) أي في الواحد منا (انما هي) ارادته لفعله (هدم
السو) أي كونه عالماً به غير ساء عنه (و) ارادته (لعمل الغير) هي (الليل) أي ميل
النفس (اليه) (و) قالوا (ان في الاجسام ذوات طبايع) مختلفة لما آثار مخصوصة كاذب
اليه الفلاسفة الطبيعيون (ويعتق انعدام البجواهر) انما تبدل الاعراض والبجواهر باقية

على حالها كما قيل في المبولي (والنار تجذب اليها أهلها لان الله يدخلها) أي يدخلهم فيها
 (والخبر والشتر من فعل العبد والقرآن جسد يتقلب تارة رجلا وتارة امرأة * الكمسية
 هو أبو القاسم بن محمد الكبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب وواقع
 ينير ارادته) فاذا قيل انه تعالى مر يد لافعاله أريد انه خالق لها واذا قيل مر يد لافعال غيره
 اريد انه أمر بها (ولا يري نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية
 (العبيانية هو أبو علي) محمد بن عبد الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة
 الرب حادثة لافي محلي) والله تعالى مر يد تلك الارادة موصوف بها والعالم ينفي بقاء
 لافي محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام) مركب من حروف
 وأصوات (بخلفه) الله تعالى (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلفه
 لامن قام به وحمل فيه (ولا يري) الله (في الآخرة والعبد خالق لتعلمه ومركب
 الكبيرة لامؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب)
 على الله (لمن يكاف) أي للمكاف (اكمال عقله ونبيه أسباب التكليف له) أي يجب
 عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصليح له (والانياء معصومون وشارك) أبو علي (فيها)
 أي في الاحكام المذكورة (أبو هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم) لقائه (بلا) ايجاب (صفة)
 هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى) سميما بصيرا) معناه (انه حي لا آفة به
 ويجوز الابلام للموض * الهمسية انفرد أبو هاشم عن أبيه بامكان استحراق الدم والعتاب
 بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على
 غيرها طالما بقية) وبزومه ان لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أمر عليه (ولا توبة
 مع عدم القدرة) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس ولا توبة والزاني
 عن زناه بعد ما جب (ولا يتعلق علم) واحد (معلومين على التتميل) والله أحوال لا معلومة
 ولا عجيولة ولا قديمة ولا حادثة) قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا
 الا أنه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما علي ان أثبات حالة له غير معلومة
 مما لا سبيل اليه * (الترفة الثانية) من كبار الفرق الاسلامية (الشيعة) أي الذين شابهوا عليا
 وقال انه الإمام بعد رسول الله بالنص اما جنبا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج
 عنه وعن أولاده وان خرجت فأما ينظم يكون من غيرهم ولما بقتية منه أو من أدلاده (وهم

اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية . اما
الغلاة فثانية عشر هي السبائية قال عبد الله بن سبأ لبي أنت الاله حقا ففناه على الي
للمدائن وقيل انه كان يهوديا فسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى
مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر القول بوجود امامة علي رمنه تشعبت أصناف
الثلاثة (وقال) ابن سبا (وانه لم يمت) علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصود
بصورة علي (وعلى في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى
الارض وعلا ما عدلا وهؤلاء يقولون عنه سماع الرعد عليك السلام يأمر المؤمنين
(الكلمية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق) قال
(بالناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) أي ينتقل من شخص الى
آخر (وقد تعبير في شخص نبوة) بعد ما كانت في شخص آخر امامة هو السبائية قال بيان بن
سمعان التميمي (التهدي الجني) الله على صورة انسان وبهيك كله الا وجهه وروح الله حلت
في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان هو الزيدية قال خيرة بن
سعيد المعلى الله جسم علي صورة انسان (بل رجل (من نور علي رأسه نايح) من نور
(وتلب منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار قواع فلجا علي رأسه)
وذلك قوله تعالى سبوح اسم ربك الاعلى الذي خلق فدى (ثم) انه (كتب على كفه
أعمال البعاد فغضب من المصامى فرق ففصل منه) أي من عرقه (بحران أحدهما ملح
مظلم والآخر حلونير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانزعه) أي انزع بعضا من
ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وأقنى الباقي) من الطل (ثانيا للشريك) وقال
لا ينبغي أن يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) أي الكفار (من
المظلم والابمان) أي المؤمنين (من النير ثم أرسل محمد او الناس في ضلالة ومرض الامامة
وهي منع علي من الامامة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملتها وأشفق منها
وحملها الانسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر) حين ضمن أن يمينه على ذلك (بشرط أن يجعل
أبو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (أبي بكر
وعمر) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (ذكرى بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي
(وهو حي) متبهم (في جبل حابر) الى أن يؤمر بالخروج (وقيل لأخيرة) فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به (الجناحية
 قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الا وراح تتناسخ وكان روح الله
 في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتي انتهت الى علي وأولاده الثلاثة ثم الى عبد الله
 هذا) قالت الجناحية (هو) عبد الله (حي) مقيم (يجل باصفهان) وشيخ (وأخرج) (وأخرجوا
 القيامة واستحلوا الحرمات) من الحر واليتة والزنا وغيرها (المنعورية هو أبو منصور
 الديلمي) عزافه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا
 الامامة صارت محمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى أبي منصور وزعموا ان أبا منصور
 (خرج الى السماء ومسح الله رأسه يده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم أنزله الى الارض
 (وهو الكسف) للذكر في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء سافطا يقولوا سحاب
 سركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب (و) قالوا (الرسول
 لا ينقطع أبدا) (والجنة وجل أمرنا بموالاته وهو الامام والتار بالضد) أي رجل أمرنا
 بيقضه (وهو ضده) أي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والحرمات)
 فان الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاهم والحرمات أسماء رجال أمرنا بجمادتهم ومقصودهم
 بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة (الخطابية
 هو أبو الخطاب الاسدي) عزافه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حق
 تبرأ منه فلما احتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا
 طاعته) أي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب (بل) زادوا على ذلك
 وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا لله وجعفر) الصادق (اله ولكن أبو الخطاب أفضل منه
 ومن علي و) هؤلاء (يستعملون شهادة الزور لموافقتهم علي مخالفتهم والامام بعد قتله) أي
 قتل أبي الخطاب (معم) أي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدا معمرا كما كانوا يبدون
 أبا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والتار آلامها) والدنيا لا تقي (واستباحوا الحرمات
 وترك الفرائض وميل الامام) بعد قتله (بزيع) أي ذهب الى ذلك طائفة أخرى منهم
 (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليه) مستسكين بقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت
 الا بإذن الله اي يوحى من الله اليه (وفيهم) أي في أصحاب بزيع (من هو خير من
 جبريل وميكائيل وهم لا يموتون) أبدا (بل) اذا بلتوا النهاية (يفرضون الى الملكوت

وقيل هو) أي الامام بعد أبي الطالب (مير بن بنان المجلي الأنهم يموتون) أي يقولون
بذلك • (الترابية قالوا) محمد بن علي أشبه من التراب بالتراب) والدياب بالدياب فبنت الله
جبريل الى علي (فقط جبريل) في تبلغ الرسالة (من علي الى محمد) قال شاعرهم •
غطت الامين فجازها عن حيدر • فليمنون صاحب الريش ينون به جبريل • (الذمية) تعبوا
بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقبل
بالميتما) أي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم
عليا في أحكام الالهية وبعضهم يقدم محمداً (وقيل بالهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب
المباء (ما واطة والحسان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم
بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصية النأيت
• المشامية أصحاب المشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي) قالوا الله جسد) اتفقوا على
ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه
(وهو كاسيدكة البيضاء) الصافية (بتلا من كل جانب وله لون وطعم ورائحة وجبة) فتفتح
الليم هو الموضع الذي يحيطه الطيب كأنهم يريدون بها التبيض قالوا (وليس هذه الصفات
للدكرة غيره) أي غير ذاته تعالى (وقوم) الله (وقعد) وتترك ويسكن وله مشابة
بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويدل ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار
بأشبار نفسه مماثل للعرش بلا تفاوت بينهما) أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر
(وارادته) تعالى (حركة هي لاهيته ولا غيره) وانما يدل الاشياء بدد كونها) لا قبله (بلم
لا تقدم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما
مر (والاعراض لا تدل على الباري) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابته
ايها) والاثنة موصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فيقر به الى الله بخلاف
الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون موصوما • (وقال ابن سالم هو على صورة انسان)
له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاهلي
بحرف) والاسفل مصمت الا انه ليس لجأودماه (الترابية هو وزارة بن أعين قالوا بحدوث
الصفات) لله (وقبلها) أي قبل حدوثها له (لاحياة) فلا يكون حينئذ خيا ولا حالما ولا
قادرا ولا سميا ولا بصيرا • (اليونانية هو يونس بن عبد الرحمن التميمي قال الله تعالى على

العرش تحمله لللائكة وهو أقوى منها) أي من الللائكة مع كونه مجزولاً لم (كالكرسي
بجمله رجلاه) وهو أقوى منها * (الشيطنانية هو محمد بن النعمان القلب بشيطان الطاق
قال أنه) * تعالى (نور غير جسماني) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بمد
كونها الزامية قالوا الامامة) بمد على (لحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن
جاس ثم أولاده التي للنصوري ثم حل الاله في أبي مسلم وأنه لم يقتل واستحلوا المحارم) وتركوا
الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقتنع (المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد)
أي الله خلق محمداً وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى
علي) * (البديعية جوز البديع على الله) تعالى أي جوزوا ان يريد الله شيئاً ثم يبدوله أي
يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويؤثر به (ان لا يكون الرب عالماً ببواب الاوارة) (النصيرية
والاسماعيلية قالوا حل الله في علي) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني ممالا يشكر
اماني جانب الخبير فكتظهور جبريل بصورة البشر واما في جانب الشر فكتظهور الشيطان
في صورة الانسان قالوا ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات
متعلقة باطن الاسرار فلما ظهر الحق تعالى بصورتهم وثبوا بساتهم وأخذ بأيسهم ومن هنا
أحلقتنا الآلهة على الأئمة الأخرى ان النبي قاتل للمشركين وعلياً قاتل للناقين فان النبي يحكم
بالتظاهر وان النبي تولى السرائر والاسماعيلية لقبوا بسبمة القاب بالباطنية لقولهم ياطن الكتاب
دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن وللرادمته باطنه وظاهره للمعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة القلب الى القشر والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في
الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرِب بينهم
يسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله المذاب وهذا القول أخذوه من للنصورية
والجناحية (و) لقبوا بالقرامطة لان أولهم (الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان
قرمط وهي احدى قرى واسط والجزيرة لا باحتهم المحرمات والمحارم وبالسببة لانهم
زعموا ان النطقاء بالسرائر أي الرسل سبمة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد
للهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبمة أئمة يعمون شريعتهم ولا بد في كل
عصر من سبمة بهم يتقدم بهم يتقدمي) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام يؤدى
عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) أي عن الامام ويحمل عليه

ويحتاج به له (وقومته بمص العلم من الحجة) أى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وأبواب وهم
الدماء فأكبر) أى داع أكبر هو وإبهم (يرفع درجات للأمتين و) داع (مأذون يأخذ
المهود عن الطالين) - من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويقتضيه لهم باب العلم وللعرفة
وهو خامسهم (ومكلب) قد اوتقت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في
الاحتجاج على الناس فهو (يحتاج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد) حتى اذا احتج على أحد
من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه وطلب الحق أداه للكلب الى الداعي
للاذون ليأخذ عليه المهود قال الآمدي وإنما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجوارح
يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم
(ومؤمن يتبعه) أى يتبع الداعي وهو الذى أخذ عليه المهد وآمن وأقرن بالمهد ودخل في
ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسوات والارض) والبقار
(وأيام الاسبوع) والكواكب (السيارة وهي المدبرات أسرار كل منها سبعة) كما هو
للمشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذا أتبع طائفة منهم بابك الخزى) في الخروج (بأفريجان
وبالحيرة للبسم الحرة في أيام بابك أو تسميتهم) المخالفين لهم من المسلمين حيرا
وبالاسماعيلية لأنبتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر (الصادق وهو أكبر أبنائه) وقيل لانتساب
زعيمهم الى محمد بن اسماعيل • وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لان التيارات وهم طائفة
من الجوس واسوا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلامهم
وذلك أنهم اجتمعوا فتداكروا ما كان عليه اسلامهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع
المسلمين بالسيف لثلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتاج لتأويل شرائعهم الى ما يهود
الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم (وأسمهم)
في ذلك (حمدان قرط وقيل عبد الله بن ميمون القنداح ولهم في الدعوة) واستندراج
العلماء (مراتب الدوق وهو نفوس حال للدعوة هل هو قابل للدعوة أم لا ولعلك منوا التقاء
اليد في السبغة) أى دعوة من ليس قابلا لها (و) منوا (التكلم في بيت فيه سراج)
أى في موضع فيه فقيه أو متكلم (ثم التأسيس باستئالة كل أحد) من المدعوين (بإسم الله)
يهواه وطلبه (من زهد وخلاعة) فان كل من عجل الى الزهد زينة في ماله وتبع فيهضه وان
كان عجل الى الخلاعة زهدا وتبع فيهضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك في

وكان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ماعني الحروف المقطعة في أوائل السور
 (ولضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) أي لم يجب أحدهما دون الآخر (و) وجوب
 (النسل من لاني دون البول وعدد الركعات) أي لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها
 اثنين الى غير ذلك من الامور التيمدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويعطون الجواب
 عنها (ليتملق قلوبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو أمران الاول (أخذ الليثاق منه) بان
 يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ اللوائيق والمهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ أخذنا
 من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه (بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم
 سراو) الثاني (جوانسه على الامام في حل ما أشكل عليه) من الامور التي أتفاهل اليه
 فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترق من درجته وينتهي الى الامام (ثم التبديس وهو
 دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو
 تمهيد مقدمات قبلها) ويسلمها (للدعو) وتكون ساقطة له الى ما يدعو اليه من الباطل (ثم
 اظلم وهو العلمانية التي اسقاط الاممال البدنية ثم السليخ عن الاعتقادات) الدينية (وحيث
 أي وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون في) الاباحة والحث على (استعمال اللذات
 وتأويل الشرائع) كتولم الرضوء عبارة من ولاة الامام والتميم هو الاخذ من المأذون
 عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله
 تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم
 الى من ليس من أهله بشير قصد منه والنسل تجديد العهد واثر كاة تزكية النفس بمعرفة ما هم
 عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي وللروة على والميقات الاناس
 والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالات الائمة السيمة والجمة راحة الابدان عن
 التكاليف والتائر مشقتها بمنزلة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم (ومن مذهبي ان الله
 لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
 وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي للمشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والتفي المطلق
 يقتضي مشاركته للعدمات وهو تعطيل بل هو واجب هذه الصفات ورب التضادات
 (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابداع بالامر العقل التام وبتوسطه
 ابداع النفس التي ليست تامة فاشتات النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى

الحركة من النقصان الى الكمال ولن تم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية ونهر كرت
حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبايع البسيطة المنصرفة وتوسط البسائط
حدثت المركبات من للمادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداده لنفس
الانوار القدسية عليه واتصاله بالمالم الملوى وحيث كان المالم الملوى مشتملا على عقل كامل
كلي ونفس نافعة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في المالم السفلى عقل
كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس نافعة تكون نسبتها الى الناطق
في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيايرجع الى ايجاد الكائنات
وهي الامام الذي هو وصي الناطق وبما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك
تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل قصر وزمان قال
الآمدى هذا ما كان عليه قدمائهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباغ جدد الدعوة على
انه الحجة) الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم
في الاحتياج الى العلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
المقدمة كيلا يطالع على فضائحهم ثم انهم تفسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالتوايس الدينية
والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فأنظروا
اسقاط التكاليف واباحة الحرمات وصاروا كالحيوانات المجاثرة بلا ضابط ديني ولا وازع
شرعي نموذ بالله من الشيطان واباعوا (وأما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين
المباين (فتلات فرق • الجارودية أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الثاقب سرحويا وفسره
بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنس) من النبي في الامامة (علي على وصفا لانسية والصحابة
كفروا بمهالفته) وتركهم الاقتداء بيلي بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شورى
في اولادهما فن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر واختلفوا في الامام
المنتظرا هو محمد بن عبد الله (بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب
طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب
طالقان الذي أسر في أيام المتعم وحمل اليه بنفسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى اليه
وأذكروا موته (أو) هريجي بن عمير صاحب الكوفة) من أخفاء زيد بن علي دعا الناس
الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وأنكروا

قوله (السلبية هو سليمان بن جريرة لو الامامة شوري) فباين اطلق وانما تقدم رجلين
من خيار المسلمين) ونصح امامة الفعول مع وجود الافضل (وأبو بكر وعمر امامان وان
أخطأ الامة في اليمة لما مع وجوده على لكنه خطأ لم يفته الى درجة التسقي (وكفروا عثمان
وطلعة والزبير وعائشة * البيرية هو بئر النوى) وانقروا السلبية الا أنهم توفوا في عثمان)
هذه فرق الزيدية وأكثروا في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي
الفروع الى مذهب أبي حنيفة الا في مسائل قليلة وأما الامامية فقلوا بل نصح الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقدوا فيهم وسافروا الامامة الى جعفر الصادق واختلقوا في
المنصوص عليه بعده) ولذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبهده علي بن موسى
الرضا وبهده محمد بن علي التقي وبهده علي بن محمد التقي وبهده الحسن بن علي الزكي وبهده
محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي يمد جعفر اختلافات أوودها
الامام في آخر الحاصل وكانت الامامية أولا على مذهب انتمهم حتى تمادي بهم زمان
فاختلفوا (وتصب متأخروهم الى منزلة) اما عبيدة أو فضيلية (والى اخاوية) يستقنون
ظاهر ماورد به الاخبار للتشابه (و) هؤلاء يتفدون (الى مشبهة) يجرؤون التشابهات
على ان لا يراها بظواهرها (وسلفية) يستقنون ان ما أراد الله ما حيا على لا تشبيه كما عليه
السلف (و) الى ملتحة بالفرق الضالة في الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية (تلوا اوج
وهم سبع فرق * الحكمة وهم الذين خرجوا على عند التحكيم) وما جرى بين الحكمين
(وكفروا وهم اثنا عشر ألف رجل) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه
وسلم يمحتر أحدكم صلاة في جنب صلاحهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز
إيمانهم تراقيمهم (قالوا من نصب من قرئش وغيرهم وعدل) فباين الناس (فوا امام) وان
غير السيرة وجب أن يزل أو يضل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا أن لا يكون
في العالم امام (وكفروا عثمان) وأكثروا الصحابة ومرتكب الكبيرة * اليهسية هو يهس
ابن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو (الافراد والاله لم يلقه بما جاء به الرسول فن وقع فيما
لا ينفرد أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب النقص عليه حتى يعلم الحق (وعمل لا)
يكفر (حتى يرفع) أسره الى (الامام فيجده) وكل ما ليس فيه حد فهو مفقود (وعمل لا حرام
الا ما في قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى عزما الآية وقيل اذا كفر الإمام كفر

الرعية حاضراً أو غائباً و) قالوا (الاطفال كأبائهم إيماناً وكفراً و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) أى السكر (مع الكبيرة كفر وواقفوا القدرية) في استناد أفعال العباد إليهم (الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم) وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يمجيك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

ياضربة من أتى ما أراد بها • الايلغ من ذي العرش رضوانا

اني لا ذكره يوما فاحسبه • اوفي البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) أي عبان وطالحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدكم في النار (و) كفروا (التمعة عن القتال) وإن كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم النقية) في القول والعمل (ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم علي الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للذف على النساء) أي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان الله كور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكورين قال الآمدي واسقطوا حد نذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المذفوف المحصن ان كان رجلاً لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر (وأطفال المشركين في النار منع أبائهم ويجوز نبي كان كافراً) وأن علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر) التجدي هو نجدة بن حامر التجني منهم الماذرية) الذين (عدروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى أهل القطيف فقتلهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من النخبة قبلها أيضاً فلما رجعوا الى النجدة أخبروه بما فعلوا فقال لم يسمعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يستأفدوهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تأبى وقالوا الدين أمران أحدهما مرفعة الله ورسوله ونحرم دماء المسلمين أى اللواقين لهم والاقراء بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يقدو فيه الجاهل به والثاني ماسوى ذلك والجاهل به ممدود فهو لاء منهم سموا ماذرية (وقالوا) أي التجذات كلهم (لا حاجة) للناس (الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا

ان ذلك الرعية لانهم الابانام يحملهم عليها (وخالفوا الازارة في غير التكفير) أي واقفهم
 في التكفير وخالفوه في الاحكام الباقية (الاصفرية أصحاب زياد بن الاصفر يخالفون
 الازارة في تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا واقفين لهم في الدين (وفي اسقاط
 الرجم) فانهم لم يستطوه (وفي اطفال الكفار) أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم
 في النار (ومنع التنية في القول) أي جوزوا التنية في القول دون العمل (وقالوا المصية
 الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابيا) فيقال مثلا سارق أوزان أو قاذف ولا يقال كافر
 (ومالا حد فيه العظيمة كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج
 المؤمنة) أي المتقدمة لما هو دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التنية دون) دار الملاينة
 (الاباضية هو عبد الله بن أباض قالوا يخالفون) من أهل القبله (كفار غير مشركين يجوز
 منا نحنهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرائمهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم
 دار الاسلام الامسك سلعائهم و) قالوا (تقبل شهادة مخالفين عليهم ومرتكب الكبيرة
 موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة في الابان (والاستطاعة قبل الفعل وفصل
 العبد مخلوق لله تعالى وينبغي العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر زنة
 لا) ملة (وثبوتها في تكفير أولاد الكفار) وتذبيهم (و) وثبوتها (في النفاق أهو شرك)
 أم لا (و) في (جواز براءة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما يوحى اليه أي
 ترددوا ان ذلك جائز أولا (وكفروا عاليا وكثر الصحابة وافترقوا) فرقا أولا (في الاول
 الحنسية هو أبو حفص بن أبي المقدام زادوا) على الاباضية (ان بين الايمان والشرك
 معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما (فن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول
 أوجنة أو نار (أو بارتكاب كبيرة فكافرا لا مشرك) (الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أئمة)
 زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبحثني من المعجم بكتاب يكتب في السماء) وينزل عليه
 جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) للذكورة في القرآن (و) قالوا (أصحاب
 الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت أو صغيرة (الثالثة الحارثية أصحاب أبي
 الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر) أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون
 (الاستطاعة قبل الفعل) الرابعة القائلون بطاعة لا يرادها الله أي زعموا ان العبد اذا أتى
 بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة (المعجزة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع

من فرق الخوارج (زادوا على التبعات) بمبدأ أن واقفهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام) بمبدأ البلوغ (ويجب دعاؤه إليه) أي إلى الاسلام (إذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق * الأولى الميمنية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر (أي استناد الافعال إلى قدر المبدأ) (و) يكون (الاستطاعة قبل الفعل وإن الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي) كما هو مذهب المعتزلة قالوا (وأطفال الكفار في الجنة) بروي عنهم يجوز نكاح البنات للبنين والبنات ولأولاد الاخوة والاخوات (أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وأولاد الاخوة والاخوات) (وانكار سورة يوسف) فانهم زعموا انها قصة من التفصيل ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً (الثانية) من فرق المجردة (والحزبة هو حزة بن أدرك واقفهم) أي الميمنية فيما ذهبوا إليه من البدع (الا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار) (الثالثة) منهم (الشيعية هو شبيب بن محمد وهم كالميمنية) في بدعهم (الا في القدر) (الرابعة الحازمية هو حازم بن حاتم واقفوا الشيعية) ويحكي عنهم أنهم يتوقفون في أمر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره (الخامس الخلفية أصحاب خلف) الخارجي وهم خوارج كerman ومكران (أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا مل وشرك) (السادسة الاطرافية) هم على مذهب حزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا أنهم (عذبوا أهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر) أي استناد الافعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة الموفرة عن المبدأ (السابعة المصلوية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى) (الثامنة المجبولية) مذهبهم كذهب الحازمية أيضا الا أنهم (قالوا يمكن معرفته تعالى ببعض أسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى (التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالمجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توطينا وبرئنا من أطفاله) حتى يملغوا فيدهوا إلى الاسلام فيقبلوا (وروي عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين (لا ولاية لهم ولا عداوة) حتى يملغوا فيدهوا إلى الاسلام

وقبيلوا أو شكروا (العاشرة) من فرق المجردة (الثمانية) هو تلب بن عامر قالوا بولاية
 الأطفال (صناروا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ) (وقد قل عنهم)
 أيضا (ان الأطفال لا حكم لهم) من ولاية أو عداوة الى أن يدركوا (و يرون أخذ الزكاة
 من البيد اذا استنذروا واعطاهم اهلهم اذا افتقروا) (وتفرقوا) أي الثمانية (أربع فرق الأولى
 الاخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثمانية الا أنهم) امتازوا عنهم بأن (توقفوا فيمن هو
 في دار النقية) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر (الا من علم حاله) من إيمانه
 أو كفره (وحرروا الاغتيل بالقتل) الخالفهم (والسرفة) من أموالهم (وقتل عنهم) أنه
 يجوز (تزويج المسلمين من مشركي قومهم) الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن
 خالفهم أي الاخنسية (في التزويج) أجب تزويج المسلمين (من المشركين وخالفوا
 الثمانية في زكاة البيد) أي أخذها منهم ودفعا اليهم (الثالثة الشيبانية هو شيان بن
 سلة قالوا بالجبر وفي القدرة الحادثة الرابعة للمكرمية هو مكرم بن انسجلى قالوا تارك الصلاة
 كافر (لترك الصلاة بل) (لجله بالله) فإن من علم أنه مطلع على سره وعلمته ومجازيته على
 طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فإن مرتكبها
 كافر لجله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداة له بعبادة باعتبار العاقبة) وما هم صائر الى
 عند موافاة الموت الا باعتبار أعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موقوفة بذوامها (وكذا نحن)
 فن وصل الى حالة الموت فإن كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وإن كان كافرا حادينا
 (فاذا فرق الخوارج عشرون لأن المجردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير
 ست عشرة وتنسب من الثمانية والاباضية أربع فرق أخرى فالجموع عشرون وفيه بحث
 لأن القسم لا يبعد مع أنسامه فلا تعتبر الثمانية عشرة أقسام المجردة مع فرقها الأربع بل
 يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حيثئذ تسع عشرة وأيضا اذا اعتبر فرق الاباضية
 و فرق الثمانية معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار احدى الأربعين دون الاخرى تحكم
 محض (الفرق الرابعة) من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون
 العمل عن النية) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من أرجاء أي اخره ومنه
 ارجح واخاه أي أمهله وأخره (وألانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية) كما لا ينفع مع
 الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغي أن لا يهمل لفظ المرجئة (وفرقهم خمس

اليونانية هو يونس الخيري قالوا الايمان هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن
اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المأصي
ولا يصاب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل
عليه قوله أبي واستكبر وكان من الكافرين (العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا) على
اليونانية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) أي غير ذاته وكذا باقي صفاته (وانه تعالى على
صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن) العسائية
أصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجالا)
لاتتمصلا (وهو) أي الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجال (مثل أن يقول قد فرض
الله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبست محمدا ولا أدري أهو الذي بالمدينة
أم غيره) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فان القائل بهذه المقالات
مؤمن ومقصودهم بما ذكره ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والا فلا شبهة
في ان حافلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) أي القول بما ذهب اليه (عن أبي حنيفة)
ويده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير
مشهور قال الامدئ ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل
السنة ولعل ذلك لان المتزلة في المصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في التسدود مرجئا
اولا لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارضاء بتأخير العمل عن
الايمان وليس كذلك اذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه في الثوبانية أصحاب
ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن
يفهم (وأما ما جاز في العقل أن يفهم فليس الاعتقاد به من الايمان وأخروا العمل كله عن
الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر
ويونس بن عمران والقفنسل الرقاشي (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا) في
القيامة (عن حاص لهما عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار) لا يخرج كل
من هو مثله (ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان أو (فيلان)
من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارضاء والقول بالقدر أي استناد الاعمال الى العباد
(والخروج) من حيث انه قال يجوز أن لا يكون الامام لرشيا في الثومنية أصحاب أبي ماز

التوهم في قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والافرار) بما جاء به الرسول
 (وترك كله أو بعضه كفر وليس ببعضه ايمانا ولا بعضه) أي ولا بعض ايمان وكل معصية
 لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقول أنه فسق وعصى ولا يقال انه فسق ومن ترك الصلاة مستحلا
 (كفر) لتكذيبه بما جاء به النبي (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبي أو طغمة كفر
 لا لاجل القتل أو الاطعمة بل) (لأنه دليل لتكذيبه وبنيضه وبه قال ابن الراوندي وبشر
 المريسي وقال السجود للصم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فبهذه هي المرجئة الخالصة
 ومنهم من جمع اليه) أي الى الواجب (التمدد كالمصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
) (التفرقة الخامسة) من كبار الفرق الاسلامية (النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجارهم
 موافقون لأهل السنة في خلق الافعال وان الاستعانة مع القمل و) ان (العبد يكتسب
 فعله و) موافقون (للمتمثلة في نفي الصفات) الوجودية (وحدثت الكلام) ونفي الرؤية
 بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث (الاولى البرغونية
 قالوا كلام الله اذا فرغ من مرض واذا كتب) بأي شيء كان فهو جسم (الثانية الزعفرانية
 قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر (الثالثة
 للسندوكية استندركوا عليهم) أي على الزعفرانية (وقالوا انه) أي كلام الله (مخلوق مطلقا
 لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) للمعتمد عليه (في نفيه وأولناه
 بما هذه) الصورة (حكاية) أي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
 والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية
 عنها (وقالوا أنوال مخلفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب أيضا (للفرقة
 السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل البعد الى الله (والجبرية
 متوسطة) أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض
 (ثبت للنبد كسبا) في الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة
 لا تتبعه كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للبدا أصلا) لا مؤثرة
 ولا كاسية بل هو بمنزلة الجادات فيها يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعله حادث
 لا في عل ولا ينصف) الله (بما يوصف به غيره) الذي يلزم منه التشبيه (كالملم والقدرة)
 لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآسدي لكان أولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته

(والجنة والنار تغنيان) بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه
 (وواقفوا المنزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالمثل) قبل ورود الشرع
 (الفرة السابعة) منها (التشبيه شبهوا الله بالخلوقات) ومثله بالحداثات وهم لاجل ذلك
 جعلناهم فرقة واحدة قائمة بالتشبيه (وإن اختلفوا في طريقه ففهم مشبهة غلاة التشبيه) كالسبائية
 والبيانية والمغربية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائمة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول
 في الأجسام إلى غير ذلك (ومنهم شبهة الحشوية كضرب وكهمس والمحيثي قالوا هو جسم)
 لا كالأجسام (من لحم ودم) لا كاللحم والدماء (وله الأعضاء) والجوارح ويمجوز عليه
 للملاسة والمصافاة والمخالصة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا يزورهم (حتى) قل أنه
 (قال بعضهم اغفوني من اللحية والفرج وسلوني عما وراءهم ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب
 أبي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه أبي حنيفة وحده • والدين دين محمد بن كرام

(وأقوالهم) في التشبيه (ممتدة) مغلقة (غير أنها لا تنهي إلى من يبا بها) وبإلى بقوله
 (فاقصروا على ما قاله زعيمهم وهو إن الله على العرش من جهة الملو) مماس له من الصفحة
 العليا (ويمجوز عليه الحركة والنزول واختلاف الأيملاء العرش أم لا يلائمه بل هو على بعضه) وقال
 بعضهم ليس هو على العرش (بل هو عاذا للعرش واختلف أبعد متناه أو غيره ومنهم من
 أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا (هل هو متناه من الجهات كلها (أو) متناه (من جهة
 تحت) فقط (أولاً) أي ليس متناهياً بل هو غير متناه في جميع الجهات (و) قالوا (تحمل
 الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يتدر عليها) أي على الحوادث الحادثة فيه (دون الخارجة) من
 ذاته (ويجب) على الله (أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال) قالوا (النبوة
 والرسالة صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى أمر الله بالتبليغ (و) سوى
 (المعجزة والصفة وصاحبها) أي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير
 إرسال (ويجب على الله إرساله لا غير) أي لا يجوز إرسال غير الرسول (وهو حيثئذ) أي
 حين إذا رسل (مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس) كلى (ويمجوز عزله) أي عزل
 للرسل عن كونه مرسل (دون الرسول) فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً (وليس
 من الحكمة رسول واحد) أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لابد من تعدده

(وجوزوا امامين) في عصر واحد (كلى ومماوية الا ان امامة علي وفق السنة بخلاف)
امامة مساوية لكن يجب طاعة رعيته له (قالوا) (الايمان قول الثمر في الازل بلى) أي الايمان
هو الاقرار الذي وجد من الترحين قال تعالى لهم ألتست بربكم (وهو باق في الكل) على
السوية (الا المرتدين وايمان المتناقض) مع كفره (كأيمان الانبياء) لا استواء الجمع في ذلك
الايمان (والكلستان ليستا بإيمان الابدالدة) فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرق الناجية للاستثناء الذين قال (الذي صلى الله
تعالى عليه وسلم) (فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي) بهم الاشاعة والساف من المحدثين
وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم (خلافا
لبعض الفلاة القائلين بقدمه (ووجود الباري تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا
معدم (وأنه لا خالق سواء) خلافا للقدورية (وأنه قديم) خلافا للمعمورية القائلين بأنه لا يوصف
بالقدم (منصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لاشبهه) خلافا
للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابضية حيث أنبأوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض
الفلاة (ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة
والانتقال ولا الجبل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوز هاعليه كما تقدم
(مرقق للمؤمنين في الآخرة) بلا انطباع ولا شمع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى
لا يحتاج) في شيء (الى شيء) ولا يجب عليه شيء ان أناب بفضله وان عاب بيمده لا غرض
لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بمجور ولا ظلم وهو غير متمعض ولا له حد
ولا نهاية وله الزيادة والتقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني (حق وكذا المجازاة والمحاسبة
والصراط واليزان وخلق الجنة والنار وخلق أهل الجنة فيها) (خلود الكفار في النار ويجوز
النفو عن المذنبين) (والشفاعة حق وبنة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد) وأهل
بيعة الرضوان (تحت الشجرة) (وأهل بدر من أهل الجنة) والامام يجب نصبه على المكافين
والامام الحق بسمه رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب
(ولا تكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه في الصانع القادر العليم أو شرك أو انكار للنبوة
أو) انكار (معلم بحية عليه السلام به ضرورة أو) انكار (لجمع عليه كاستحلال الحمرات)
التي أجمع علي حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل

فما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا غلبا فلا كفر بمخالفته وان كان قطبيا فقيه خلاف (وأما
 ما عده القائل به مبتدع غير كفر * ولانفتاحا في ممالكهم خلاف هو خارج عن قننا هذا) قال
 المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه
 ولا يزله بعد الهداية ويمصتنا عن الذنوب ويوفقنا للأقداء برسول الله وصحابه والتابعين لهم
 بإحسان ويمفو عن غيبان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان ياملنا بفضله
 ورحمته أنه هو المنور الرحيم) وأنا اقول هذا ما تبصر لنا بعون الله وحسن توقيفه من كشف
 مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله * مرضين عن الاطناب الملل
 والايجاز الجليل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن
 أن يتسلك به في بعضها من الاجوبة فنع الله به الطالين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير
 موفق ومعين * وقد قع الفراغ من تأليفه يوم السبت قرب العصر من أوائل شوال سنة
 سبع وثمانمائة بمحروسة سرقد صينت عن الآفات * وحبينا الله ونعم الوكيل نعم للوحي
 ونعم النصير * وصلي الله على سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه العظام * وسلم
 تسليما كثيرا كثيرا آمين

وقد تم طبع هذا الكتاب في أوائل شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٧ هجرية على صاحبها أفضل
 السلام وأزكى التحية وكان طبعه بمطبعة السعادة لصاحبها محمد أفندي اسماعيل
 الذي مركزها أمام محافظة مصر المحمية مراتها الله من كل حين
 وروبه بحق النبي العربي القرشي وآله وأصحابه والتابعين
 الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

